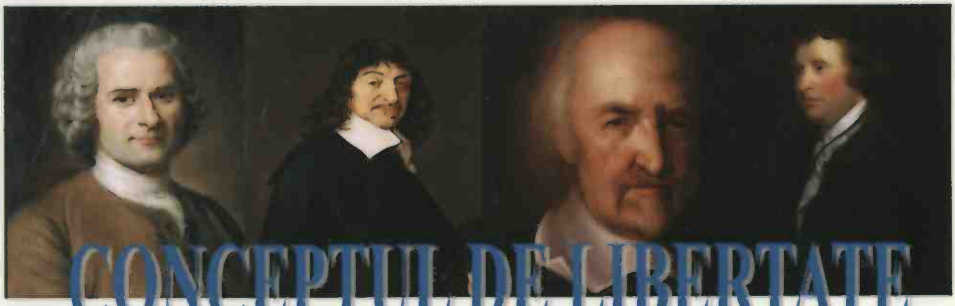
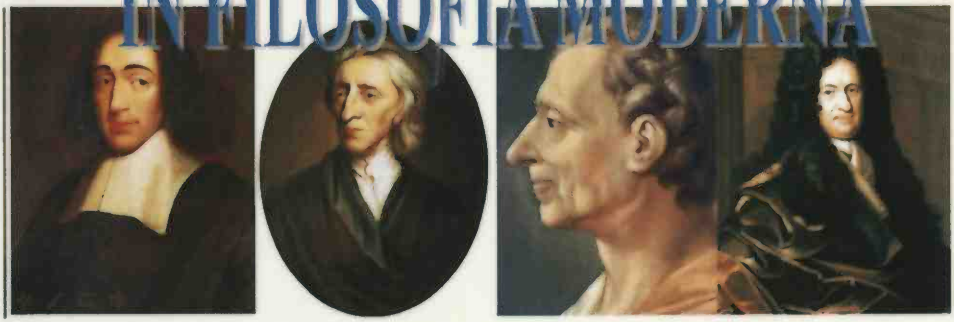
IRINA-ELENA APORCĂRIȚEI



CONCEPTUL DE LIBERTATE ÎN FILOSOFIA MODERNĂ



II 414.238

editura pim

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 414.238

IRINA-ELENA APORCĂRIȚEI

598 332

CONCEPTUL DE LIBERTATE ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

475680
B.C.U. IASI

ALE

EDITURA PIM
Iaşi, 2010

Despre autor :

Irina-Elena Aporcăriței :

- prof. Gradul I specializarea Filosofie
- cadru didactic la Colegiul Tehnic de Căi Ferate « Unirea », Pașcani
- a mai publicat la Editura PIM

Educația sub semnul vremii- vol II

coautor *Dirigenția la timpul prezent*

coautor *Caietul dirigintelui*

coautor *Caiet de practică pedagogică pentru studenții de la socio-umane*

coautor *Planificări anuale și semestriale la disciplinele socio-umane- semestrul II*

Referent științific: Prof. Univ. Dr. Petru BEJAN, Facultatea de Filosofie , Universitatea "Al. I. Cuza", Iași

EDITURA PIM

Acreditată de CNCSIS, 66/01.05.2006

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
APORCĂRIȚEI, IRINA-ELENA
Conceptul de libertate în filosofia modernă / Irina-Elena Aporcăriței. - Iași : PIM, 2010
Bibliogr.
ISBN 978-606-520-793-6

14

7 MAR. 2011

CUPRINS:

Definirea libertății 7

Capitolul I. Perspective asupra problematicii libertății 11

I.1. Argumente filosofice în interpretarea libertății 11

I.2. Conceptele de "libertate negativă" şi "libertate pozitivă" 13

Capitolul II. Bazele istorice ale problematicii 31

II.1. Conceptul de libertate în istoria filozofie 31

II.1.1. Conceptul de libertate în Antichitate 31

II.1.2. Conceptul de libertate în filosofia Evului Mediu 40

II.1.3. Problema libertății în filosofia modernă 42

II.1.4. Conceptul de libertate în filosofia contemporană 48

II.2. Conceptul de libertate în filosofia modernă 57

II.2.1. Concepții marcante ale filosofiei moderne 57

II.2.1.1. Contextul istoric şi social 57

II.2.1.2. Iluminismul 58

II.2.1.3. *Cogito ergo sum*: filosofia subiectivității 59

II.2.1.4. John Locke 61

II.2.1.5.Charles de Secondat Montesquieu 62

II.2.1.6. Contractul social: J.J. Rousseau şi T.Hobbes 62

II.2.1.7. Edmund Burke 64

II.2.2 Problemele fundamentale ale filosofiei politice moderne 64

II.2.2.1. Apariţia *statului* 64
II.2.2.2. Contractul social 65
II.2.2.3. Rădăcinile filosofiei politice moderne 67
II.2.2.4. Conservatorism şi liberalism . Revoluţia franceză şi Democraţia 68
II.2.2.5. Constituţia americană 68
II.2.2.6. Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului 69

Capitolul III Libertate şi atitudine personală 79
III.1. Libertatea şi constrângerile 79
III.1.1. Libertatea şi liberul arbitru 79
III.1.2. Libertatea şi cauzalitatea 83
III.1.3. Libertatea ca problemă antropologică 85
III.1.4. Libertatea ca problemă social-politică 86
III.2. Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau – reprezentanţi ai filosofiei moderne 87
III.2.1. Rene Descartes 87
III.2.2. Benedict Baruch Spinoza 89
III.2.3. Gottfried Wilhelm Leibniz 94
III.2.4. Jean Jeacques Rousseau 96
Concluzii 100
Bibliografie 102

Cuvânt înainte

Scopul acestei monografii este acela de a pune în circulație informațiile cu privire la tema propusă , în vederea formării unor mentalități sănătoase. De fiecare dată când apare o disonanță în comportamentul , atitudinea sau mentalitatea oamenilor, reacția imediată constă în a propune metode de formare și mai ales de transformare a acestora. Trebuie luat în seamă ce ne învață teoriile disonanței cognitive sau ale influenței sociale. Într-o situație de schimbare, oamenii obișnuiți acționează în modul cel mai natural, riscă să nu fie eficace, dorind să modifice ideile fără a ține cont de comportamente sau de euristica relațiilor conflictuale. Tot răul decurge din faptul că acționăm ignorând metodele și procedeele fundamentale aflate în joc.

Prima breșă pe care modernitatea a făcut-o în armura ideatică și instituțională a ordinii publice în care oamenii au trăit vreme de zeci de mii de ani a fost ideea de libertate individuală. Tot ceea ce a construit societatea modernă în politică și economie a fost pentru protejarea acestei libertăți individuale (de la setul de probleme teoretice și constituționale asociate libertății negative, până la proprietatea privată și economia de piață; dar libertatea împinsă până la extrem duce la anarhie.

În istoria gândirii filosofice, întrebarea dacă omul poate fi liber se ivește odată cu constatarea că atât în natură cât și în societate, există o anumită necesitate. Ideea de necesitate a primit interpretări foarte diferite, iar analiza ei s-a realizat pe planuri distincte: ontologic, antropologic , moral și social-politic. Problematica complexă a personalității este analizată, din perspective proprii și cu metode specifice, de multe științe

ale omului - psihologia muncii, antropologia socio-culturală, antropologia filosofică, filosofia - care, împreună, au reliefat atributele fundamentale ale personalității: fondul psihic, libertatea și responsabilitatea, demnitatea, eroismul sau spiritul de sacrificiu, spiritul de dreptate, încrederea în sine bazată pe conștiința valorii proprii, entuziasm și originalitate în creație. Dintre determinațiile menționate, o importanță deosebită, prin implicațiile lor filosofico-antropologice, au libertatea și responsabilitatea. Fiind legată de om, de locul și rostul lui în lume, această problemă a fost pusă în filosofie încă de la începuturile ei, libertatea presupune, ca un prim și fundamental moment al ei, cunoașterea cât mai profundă a lumii exterioare, naturale și socio-culturale, dar și a lumii subiective, proprii omului.

Autoarea

Definirea libertății

Libertatea umană nu este un dat, ci un rezultat care se cucereşte progresiv, prin acțiune umană, ceea ce înseamnă transformarea în fapt a alegerii şi a deciziei, cu ajutorul activității umane creatoare, care are drept efect cucerirea libertății înseşi. Recompusă din momentele sale, libertatea trebuie înțeleasă ca acțiune orientată prin care oamenii, în cunoştință de cauză, aleg o situație din evantaiul de posibilități, în funcție de nevoile şi de aspirațiile lor, dar în concordanță cu necesitatea obiectivă.

În contextul analizelor făcute trebuie specificat faptul că problema libertății trebuie privită pe două planuri:

- ca *libertate interioară*, dobândită prin supremația rațiunii asupra biologicului, a voinței puternice de a decide direcția de acțiune şi de creație a personalității;
- ca *libertate exterioară* reală, constând în înfăptuirea şi întruparea idealurilor şi aspirațiilor care iau forma scopurilor realizate concret într-un bun cultural ce devine purtător material al valorii. Libertatea semnifică, astfel, raportul intim dintre material şi spiritual, dintre natural şi social, dintre necesar şi întâmplător.

Libertatea de gândire şi cea reală nu presupun opoziția categorică față de determinismul social şi natural, ci încadrarea în sfera lui. Libertatea este o alegere efectuată în urma unei cunoaşteri profunde a lumii şi a eului, o deliberare adâncă şi responsabilă, decizie , ce se înfăptuieşte printr-o acțiune concretă, care pune personalitatea în relație cu ceilalți şi, în funcție de aceştia, are loc înfăptuirea. Aceasta este o acțiune orientată spre binele

colectivității, responsabilă, deoarece personalitatea creatoare pune mai presus de interesele sale pe cele ale celorlalți.

Așadar, libertatea se corelează cu responsabilitatea, cu sentimentul răspunderii față de colectivitate și, în cele din urmă, față de națiune. Misiunea personalității este creația în numele valorilor umane universale, care îmbracă forma concretă a aspirațiilor colective naționale. Se intenționează în structura lucrării o dublă abordare a acestei problematici, una care ține de elucidarea esenței libertății și alta care să explice cum este văzută libertatea de filosofii epocii moderne. Termeni ca *independență, protecție și acțiune* sunt utilizați în general pentru a indica libertatea exterioară, în timp ce termenii *autonomie, împlinire de sine și voință* se referă de obicei la libertatea ce există în *interiore hominis.* Libertatea politică nu este o libertate interioară, ci o libertate relațională și instrumentală al cărei scop principal este crearea contextului libertății, a condițiilor pentru libertate.

În perioada de început a filosofiei moderne, raționalismul și preocupările pentru cercetarea științifică a naturii determină o puternică tendință de abandonare a explicațiilor speculative, atât de răspândite în evul mediu, de promovare a explicațiilor naturaliste bazate pe principiul cauzalității. În dezbaterea problematicii libertății, am ales o serie de exponenți ai filosofiei moderne, și am insistat pe autorii prezenți în programa școlara.

Ideea de libertate este raportată la caracteristicile personalității umane, la esența și resursele specifice omului. Începând din secolul al XVIII-lea și mai ales în secolele următoare, se dezvoltă o serie de teorii filosofice care prezintă omul ca ființă dominată de afecte și dorințe. Empirismul , prin David Hume afirmă că „rațiunea este și trebuie să fie doar roaba pasiunilor, neputând niciodată pretinde să aibă altă slujbă decât aceea de a le servi și asculta". Ideea de a raporta libertatea umană la toate

categoriile de constrângeri este văzută ca benefică, întrucât este un parcurs necesar, dacă nu obligatoriu, pentru înţelegerea problematicii în ansamblu.

Când fiecare face ce-i place, se face adesea ceea ce nu place altora, aceasta nu însemnă libertate. Libertatea înseamnă mai puţin să facem ceea ce vrem, cât a nu fi supuşi altuia; ea înseamnă, totodată, a nu supune voinţa altuia voinţei noastre.

Gânditorii perioadei moderne pun accent pe capacităţile şi puterile creatoare pe care cei vechi (anticii) le dovediseră, dar care au fost pierdute în Evul Mediu. Marii creatori ai acestei perioade exaltă în operele lor capacitatea umană de a făuri, diversifica şi îmbunătăţi lumea,Giovanni Pico della Mirandola afirmă: „ai putea să decazi în fiinţe inferioare şi brute sau ai putea să te înalţi în lumea superioară a celor divine, după singura hotărâre a spiritului tău".

Renaşterea i-a dat omului credinţa în destinul său creator, în portretul omului îmbinându-se reprezentarea lui *homo faber* cu aceea a lui *homo sapiens*, îmbinare încurajată îndeobşte de marile descoperiri care au sporit sentimentul de orgoliu, conştiinţa de sine şi satisfacţia cu sine însuşi a omului Renaşterii.

Istoria politică a sec XX a dovedit importanţa cerinţei apărării drepturilor şi libertăţilor individuale, precum şi a cerinţei prevenirii abuzului de putere. Preocupările actuale pentru apărarea valorilor şi structurilor democratice, pentru asigurarea menţinerii controlului strict al societăţii, al indivizilor asupra puterii de stat, pentru eliminarea totalitarismului din viaţa politică se justifică prin convingerea că , aşa cum arată experienţa tragică a contemporaneităţii, restrângerea şi anularea libertăţilor umane constituie cel mai mare pericol nu numai la adresa vieţii omului în cadrul colectivităţii, ci şi la adresa vieţii internaţionale, a păcii.

Consecinţele libertăţii:

- din libertatea gândirii apare ştiinţa,

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

- din libertatea schimbului apare economia,
- din libertatea de participare apare democrația,
- din libertatea de asociere apar întreprinderile, partidele sau sindicatele,
- din libertatea individului apare familia.

Libertatea persoanei nu este posibilă decât prin existența și respectarea regulilor (legilor, normelor), este greșită opinia că legile îngrădesc, prin interdicții, acțiunea liberă. Legile, deși reglementează condițiile de acțiune, restrângându-le, fac posibilă libertatea în interiorul acestui cadru.

Libertatea absolută înseamnă solitudinea absolută, eliberarea de ceilalți și de relațiile cu aceștia, are ca rezultat faptul că persoana rămâne singură în fața primejdiilor existenței, fără sprijinul celorlalți. Ceilalți oameni, chiar dacă sunt uneori cauze de supărare și neînțelegeri, reprezintă și un mijloc de supraviețuire, un sprijin, ne pot înțelege și ajuta. Refuzul companiei umane este însoțit de lipsa de protecție și creșterea nesiguranței.

Capitolul I

Perspective asupra problematicii libertății

I. 1. Argumente filosofice în interpretarea libertății

Despre conceptul de libertate

Libertatea este concepută de obicei ca absența oricărei constrângeri exterioare: acest sens uzual al cuvântului libertate (din latinescul *liber*) definește de altfel și sensul său originar. La originile civilizației noastre, libertatea este condiția liberă a omului care nu este sclav (*servus*) sau prizonier. Prin opoziție cu sclavul, tratat ca o unealtă neînsuflețită lipsită de drepturi, stăpânul sau cetățeanul dispunea în mod liber de persoana sa și participa activ la viața orașului, astfel, libertatea este mai întâi un statut, adică o condiție socială și politică, garantată printr-un ansamblu de drepturi și datorii, înainte de a fi concepută de către filosofi și teologi ca o caracteristică individuală pur psihologică și morală.

Libertatea în concepția stoică este astfel înțeleasă ca fiind starea ideală a ființei umane, care atinge serenitatea prin stăpânirea pasiunilor și prin înțelegerea naturii, o astfel de detașare implică, fără îndoială, o anumită forță sufletească, această concepție orientând reflecția teoretică într-o direcție nouă; de aici înainte, pentru întreaga filosofie clasică (Spinoza și Leibniz), libertatea semnifică independența interioară și capacitatea morală de a se determina, urmând numai îndemnurile rațiunii și inteligenței, nedominate de pasiune. Aceasta ar însemna, însă, că libertatea

nu este decât un alt nume pentru raţiune, caz în care nu s-ar înţelege prin ce se distinge de necesitate. Preocupat de această contradicţie majoră a conceptului de libertate, René Descartes l-a descompus în două etape: una negativă - „libertatea de indiferenţă" (sau puterea de a alege chiar falsul sau răul) şi una pozitivă - atunci când este dirijată de cunoaşterea binelui („libertatea iluminată"). Dar omul, divin prin voinţa sa infinită, nu poate totuşi decât să admită evidenţa ce-şi are sursa în Dumnezeu, singura voinţă cu adevărat liberă, sau altfel spus, creatoare de valori şi de adevăruri. Dimpotrivă, Jean Paul Sartre va atribui omului acest *liber arbitru* absolut originar şi creator pe care îl consideră în acelaşi timp ca responsabilitate absolută.

Atunci când se realizează în mod efectiv, libertatea umană subjugă şi determinismele sociale,astfel că societatea, indivizii pot deveni responsabilii propriilor acte, ai propriilor destine. Abraham Lincoln, în demersul său de a explica conceptul de libertate afirma că: „Lumea n-a avut niciodată o definiţie bună a cuvântului libertate, iar astăzi poporul american are mare nevoie de aşa ceva. Cu toţii ne declarăm în favoarea libertăţii însă folosind acelaşi cuvânt nu înţelegem acelaşi lucru. Există aici două lucruri, nu doar diferite, ci chiar incompatibile, numite prin acelaşi cuvânt: libertate.

... Dacă întrebuinţările libertăţii sunt multe, libertatea este una singură. Libertăţile apar doar atunci când lipseşte libertatea: ele sunt privilegii sau excepţii pe care le pot dobândi unele grupuri şi unii indivizi, în timp ce ceilalţi sunt mai mult sau mai puţin neliberi. Din punct de vedere istoric drumul către libertate trece prin dobândirea anumitor libertăţi. Dar a avea dreptul de a face ceva nu înseamnă libertate, deşi ar putea fi numit o libertate; dacă libertatea este compatibilă cu interdicţia de a face anumite lucruri, ea nu există atunci când pentru aproape tot ce faci ai nevoie de permisiune. Diferenţa între libertate şi libertăţi este cea care există între o

stare în care este permis tot ceea ce nu este interzis prin regula generală şi o alta, în care este interzis tot ceea ce nu este permis în mod explicit."

Libertatea înseamnă şi că individul trebuie să suporte consecinţele acţiunilor sale, că va fi lăudat sau blamat pentru ele. Libertatea şi responsabilitatea sunt inseparabile . Complementaritatea între libertate şi responsabilitate înseamnă că argumentul în favoarea libertăţii se poate aplica doar acelora care pot fi consideraţi responsabili. El nu se poate aplica în cazul copiilor, alienaţilor mintali sau altor persoane incapabile să înveţe din experienţă şi să-şi dirijeze acţiunile pe baza cunoaşterii astfel acumulate.

O societate care nu recunoaşte că fiecare individ are propriile valori pe care este îndreptăţit să le urmeze, nu poate avea nici un respect pentru demnitatea individului şi nu poate cunoaşte libertatea. Dar, la fel de adevărat este că, într-o societate liberă, individul va fi respectat în funcţie de modul cum îşi foloseşte libertatea. Respectul moral nu ar avea sens fără libertate.

Sursa originală a dezbaterilor filosofice in jurul problemei libertăţii este sentimentul de libertate care acompaniază orice act voluntar . Puşi în faţa unor configuraţii diferite de fapte , a unor situaţii că putem decide ce vrem, că nimic nu este gata făcut, că nimic nu este de reînceput la fel, că reacţiilor noastre le este străin automatismul lucrurilor lipsite de conştiinţă.

Chiar dacă , plasat la nivelul deciziei si făcând abstracţie de rezultatele obiective ale ei,
sentimentul libertăţii este însoţit adesea de iluzia că putem face ce vrem că a decide fără constrângere exterioară ar însemna si a decide susţrăgându-ne necesităţii , acest sentiment „care nu este altceva decât experienţa unui act în sine", ne conduce spre intuiţia larg acceptată la nivelul *bunului simţ*,

că „libertatea voinței s-ar cunoaşte fără probe"(R. Descartes), şi că s-ar reduce la un „dat imediat al conştiinței" (H. Bergson).

Dar, analizând mai atent, constatăm că această intuiție este, ca orice intuiție de altfel, neclară si ne aprobată . Este de ajuns sa ne întrebăm „ce simțim atunci când ne simțim liberi" pentru a ne da seama că aceluiaşi sentiment îi putem asocia un evantai larg si eterogen de semnificații . Intuiția este deci neclară, şi întrucât ne putem face iluzii asupra resorturilor deciziilor noastre, întrucât putem să considerăm alegerea noastră liberă, chiar atunci când ea a fost dictată constrângător de modelele culturale , de criteriile sociale de valorizare, de prejudecăți sau pasiuni , de fenomene de alienare , ea nu este nici probantă. Intuiția libertății pune problemă, dar nu se rezolvă . A trebuit să se desfăşoare un îndelung efort de meditație filosofică pentru ca însăşi problema să fie formulată pertinent şi să constituie cadru teoretic adecvat pentru realizarea ei .

În dezbaterea teoretică a problemelor libertății s-au propus în istoria gândirii filosofice mai multe tipuri de soluții .Voi prezenta câteva dintre ele , nu în ordinea lor cronologică, ci în ordinea în care trecerea de la o interpretare la alta îmi permite să surprind fazele prin care trece procesul progresiv de conceptualizare a libertății, străbătând itinerariul cuprins între adeziunea pasivă la impulsuri şi adeziunea activă la valori .

O primă interpretare este cea în care apare *LIBERTATEA – SPONTANEITATE* . Ea este prezentă la gânditorii care identifică libertatea în actele unice, irepetabile, izvorâte din impulsuri vitale sau emoționale, sustrase constrângerilor exterioare şi inanolizabile rațional. Este libertatea – capriciu, libertatea bun – plac, sau mai precis, acea „ liberte – jaillissement'' (libertate- țâşnitură) exaltată de Bergson în *Eseuri asupra datelor imediate ale conştiinței*, cap.III .

Libertatea este considerată ca „ un dat imediat al conştiinței ", ca facultatea inerentă a omului de a se raporta sintetic şi spontan la actele pe

care le îndeplineşte, dând curs pulsaţiilor şi impulsurilor emoţionale care „ ţâşnesc " din „ străfundurile eului ".

Pentru că definirea este un act exercitat de inteligenţa cunoscătoare, iar libertatea este proprie actelor care ne socotesc suveran constrângerile inteligenţei, o definire a libertăţii devine principial imposibilă pentru cei ce o reduc la „ raportul spontan al eului concret cu actul " . „ Acest raport este de nedefinit pentru că suntem liberi " – scrie Bergson, conştient că „ orice definiţie a libertăţii va da dreptate determinismului".

Această primă interpretare a libertăţii este totalmente criticabilă. Omul care s-ar considera înafara constrângerilor şi-ar conferi atributul libertăţii oricăror elanuri spointane care ar confunda dorinţa cu voinţa şi ar da curs, fără cenzură raţională şi fără triaj axiologic pulsaţiilor vitale pornite din abisurile subconştientului, s-ar supune,în fond, unor constrângeri tiranice ale unui determinism psihologic implacabil. Ar deveni un simplu automat, cu singura deosebire că, aderând tacit la principiul CARPE DIEM, îşi creează iluzia de a fi liber tocmai atunci când este redus la un simplu *obiect* întrun angrenaj a cărui funcţionare îi scapă cu desăvârşire, iar egocentrismul şi narcismul ar masca pierderea totală a *conştiinţei de sine*, a capacităţii de alegere şi decizie, a intenţiei de a înţelege necesitatea. Putem spune că această concepţie, a unei libertăţi – spontaneitate , caută libertatea exact la polul opus ei. Adeziunea pasivă cvasiautomată la impulsuri spontane ne plasează într-o zonă a nonlibertăţii, în afara oricărui indiciu al manifestării ei, cel mult în pragul dincolo de care începe anevoiosul proces progresiv de eliberare.

Trecând de acest prag, întâlnim o a doua modalitate de interpretare : *LIBERTATEA - INDIFERENTA* . O întâlnim anticipată de stoici, reluată în formula lui Duns Scott: „ liberum arbitrum indifferentiae", mai târziu în *Tratatul asupra liberului arbitru* al lui Bossuet întâlnim

relativ recent, unele incidențe și la Albert Camus în *Mitul lui Sisif*, dar prin caracteristicile sale esențiale, concepția filosofului francez, încadrează într-o altă modalitate de tratare a libertății ce v-a fi analizată la locul cuvenit. Libertatea este definită deci, din această perspectivă, ca facultatea de a decide fără a fi determinat de nici un mobil sau motiv. Ea presupune deci un act voluntar de dominare a impulsurilor și a pasiunilor, eliberarea de prejudecăți și iluzii, de orice solicitări constrângătoare asupra eului, care putea să privilegieze un mobil de acțiune, față de altul. Nu indiferența involuntară sau patologică (schizofrenică), ci indiferența deliberată, voluntară este indiciul unei asemenea libertăți, care are drept corolar pentru Bossuet refuzul sistematic al angajării, iar pentru Merleau Ponty disponibilitatea și angajarea permanentă, ca expresie a tendinței de autoafirmare a eului, care înțelege lucid să compenseze prin cantitatea experiențelor, lipsa unor repere de ierarhizare calitativă. A fi liber ar însemna deci, pentru partizanii *indiferenței*, a acționa în afara oricărei rațiuni cu privire la conținutul actului care urmează a fi realizat, a avea puterea de a dobândi independență, în raport cu orice mobiluri și implicit, în raport cu orice ordine a cauzelor, a fi mereu tu însuți.

Este ușor de sesizat că și o asemenea interpretare este precară. Ea exaltă ca o perfecțiune a voinței, ceea ce este în fond, o deficiență a cunoașterii. Ea întreține iluzia că a acționa (sau a nu acționa) fără motive, înseamnă a sustrage acțiunea (sau refuzul ei) unor determinări cauzale, confundând eliberarea de constrângeri (posibilă) cu o iluzorie eliberare de necesitate. Ea desconsideră faptul că nu te poți domina pe tine dacă nu domini, prin cunoaștere și acțiune eficace, ambianța guvernată de un determinism pe care *indiferența* nu-l oprește nici să acționeze și nici să refuze acordul proiectelor noastre, cu realizarea lor. Totodată, ea se sprijină pe ipoteza subiacentă, greu de susținut, că trăim într-o lume fără repere axiologice, în care toate alegerile sunt echivalente. Ori, dacă ar fi așa,

alegerea între variantele de acţiune nu are sens, decizia devine arbitrară, iar libertatea imaginară. Respingând această interpretare, nu putem însă să nu menţionăm că ea surprinde, totuşi, un prim grad al libertăţii: libertatea implică puterea voinţei umane de , a *pune între paranteze* automatismele impulsurilor, de a nu accepta pasiv să dea curs oricăror solicitări ale eului, de a le domina cel puţin prin detaşare şi disponibilitate, cât timp îi este inaccesibilă dominarea autentică, realizabilă prin cunoaştere şi valorizare. „Această indiferenţă – cum spune Descartes – este gradul cel mai de jos al libertăţii" Si tot autorul *Meditaţiilor metafizice* comentează : „ Căci, dacă eu aş cunoaşte întotdeauna, cu claritate ,ceea ce este adevărat şi ceea ce este bun, nu aş mai fi niciodată în dificultate deliberând ce judecată şi ce alegere ar trebui să fac, şi astfel aş fi în întregime liber, fără să fiu vreodată indiferent"[1].

O a treia interpretare ne situează cu un pas mai departe în itinerariul pe care conceptul de libertate îl străbate pentru a accede în orizontul axiologic. Intâlnim, de această dată, identificarea libertăţii cu LIBERUL ARBITRU. Libertatea încetează a mai fi doar autostăpânire şi devine o forţă propulsatoare .Ea încetează să mai reziste printr-o indiferenţă olimpiană, oricăror opţiuni axiologice. Acum , valorile cu polaritatea şi ierarhia inerentă lor, solicită eul, şi alegerea între alternative neechivalente şi neindiferente se impune. Pentru o asemenea alegere voinţa are în această fază pretenţia de a-şi fi propriul ghid, de a se sustrage oricăror determinaţii necesare pentru a decide să facă, sau să nu facă ceva. Voinţa apare ca putere a unui început absolut ca o cauză primară capabilă să arbitreze şi să efectueze prin virtuţile ei intrinseci, orice alegere între solicitări diferite sau contrare. Voinţa este ridicată la rang de liber arbitru al actelor umane. „ Sunt liber, fiindcă fac ce vreau „ – v-a spune orgolios

[1] R. Descartes, *Meditaţii metafizice*, Editura Crater, Bucureşti, 2000, pp.113-114

personalistul Charles Renouvier, dând o formulare şocantă conceperii liberului arbitru. Mai precis însă, cum remarcă Maxime Glausdorff în: „ se poate concepe libertatea, sub aspectul liberului arbitru, ca fiind puterea absolută de a alege în ceea ce este aprioric considerat bine sau rău„[2]. Liberul arbitru n-ar fi deci, în fond, nimic altceva decât facultatea umană de a decide între mai multe posibilităţi de acţiune, neechivalente , graţie capacităţii voinţei de a nu se supune unor determinări necesare, extrinseci, şi de a-şi impune suveranitatea absolută.

Orgoliul voinţei umane de a se erija în *cauză primară* şi a desconsidera determinismul, se plăteşte scump, cu preţul convertirii unei libertăţi imaginare într-o dependenţă absolută faţă de necesitate.

Desigur, omul este liber, cum spunea Arthur Schopenhauer , să vrea ceea ce vrea, dar el nu este liber să facă orice vrea. Dacă atunci când îşi elaborează proiectul, alegând voluntar una sau alta din posibilităţile de acţiune, el desconsideră necesitatea, aceasta *se răzbună* asupra rezultatelor acţiunilor sale, care nu vor concorda cu cele scontate. "Libertatea absolută nu poate deci produce o operă pozitivă sau o faptă pozitivă „[3] remarca, pe drept cuvânt Friederich Hegel .

Pentru a acţiona cu adevărat liber, putând să-şi realizeze proiectele sale fără a fi stânjenit de necesitate, omul nu are decât o singură cale : să nu o nesocotească, să o cunoască şi să o interiorizeze la nivelul mobilurilor, care prezidează opţiunea pentru o variantă posibilă de acţiune. Doctrina liberului arbitru închide însă calea de acces spre o autentică libertate de acţiune pentru că asociază fără temei descoperirea virtuţilor de creativitate ale subiectivităţii umane cu abandonarea determinismului.

---

[2] Maxime Glausdorff, *Determinarea teoriei generale a valorii* ; apud Varenne Celine, *Libertate*, Editura Omegapres, Bucureşti, 1991, p. 67

[3] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* , Editura IRI, Bucureşti, 1996, p. 83

A patra interpretare a conceptului de libertate tratează libertatea exclusiv ca *LIBERTATE EXISTENȚIALĂ* (subiectivă) și dacă nu în ordine istorică, în ordine logică se situează undeva pe traiectoria care aduce dinspre libertatea – indiferență și liberul arbitru spre libertatea morală (obiectivă). Ea reprezintă o dominantă a unor analize ample, efectuate de gânditori cu o formație spirituală eterogenă, dar care, *grosso modo*, pot fi subsumați unuia dintre cele mai semnificative curente ale filosofiei contemporane: *existențialismul*. Punctul de plecare al concepției existențialiste despre libertate este OMUL , cu trăirile lui, cu experiențele lui de viață. Omul redus de Edmund Husserl la o conștiință pur transcedentală, devine o ființă tensionată emoțional și cu o alcătuire completă globală. Astfel, pentru existențialism libertatea devine un *dat ontologic*, o structură constitutivă și inalienabilă a omului, fiind centrată pe experiența trăită a ființei umane. Pentru Jean Paul Sartre , autorul lucrării *Ființa și Neantul*, a fi om este echivalent cu a fi liber. „ Libertatea mea – scrie Sartre – nu este o calitate supraadăugată întrucât omul este o conștiință (un *pentru sine*, spune Sartre) iar fiecărui *pentru sine* (*pour soi)* îi este caracteristică tendința de a se interoga asupra ființării, de a se smulge în afara ei (prin îndoială, prin detașare critică, prin suspendarea judecății) și de a o neanaliza. Această posibilitate pentru realitatea umană de a „ secreta un neant „[4] este, după Sartre, libertatea . Intr-o asemenea interpretare, omul este liber pentru că în el și pentru el, "existența precede esența" deci, pentru că nu există o esență umană prealabilă actelor și trăirilor sale, prin care omul este ceea ce v-a face, datorită acelei puteri de *neantizare* despre care vorbea Sartre . Omul are, desigur, un trecut, dar el poate să-l accepte sau să-l refuze, să-i dea o semnificație sau alta, el se găsește plasat într-o anumită situație, dar el decide și cum să intre în ea , și ce sens să îi dea o libertate totală, alegerea încetează să mai fie un

[4] J.P.Sartre, *Ființa și Neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 121

privilegiu al voinței, fiind proprie și pasiunilor, emoțiilor, oricăror experiențe în care individul își asumă responsabilitatea alegerii și se angajează cu autenticitate.

La rândul său, Karl Jaspers, considera că existența umană *autentică* presune orientarea omului spre sine, ocolirea frământărilor cotidiene, care l-ar plasa pe om în raporturi cu lumea lucrurilor, conferindu-i doar o existență *neautentică* .Omul nu s-ar putea cunoaște decât prin așa numita lectură a *cifrului* pe care îl oferă experiența trăită, îndeosebi *situațiile limită* (cum sunt eșecurile), când tensiunea cerințelor antinomice ale *zilei* și *nopții* atinge apogeul și când omul, în fața refuzului realului de ai realiza proiectul devine introvertit și intuiește în stări de mare tensiune emoțională, caracteristicile alegerilor sale libere, lipsite de repere axiologice, misterul său. Libertatea existențială, căutată de Jaspers prin renunțarea la pretențiile de a raționaliza universul și retragerea narcisistă în dimensiunile vieții interioare, întâlnește în acest punct interpretarea sartreiană a libertății, ca „ perpetuă interiorizare, neantizare și subiectivizare a contingenței care astfel modificată, trece în întregime *în gratuitatea alegerii* .

Datorită însă erorii metodologice pe care o comite concepția existențialistă în interpretarea libertății existențiale (prin ignorarea dialecticii elementului intern și extern a elementului subiectiv și obiectiv), ea nu poate străbate mai departe itinerariul către înțelegerea libertății ca putere de creare a valorilor, deoarece nu numai că nu găsește dar interzice însăși căutarea unor repere axiologice obiective ale alegerilor umane. Situația este paradoxală: existențialismul exaltă libertatea umană, dar o libertate fără puncte de sprijin în realitate, fără repere axiologice și care de regulă conduce la eșec.

Chiar dacă unele lucrări ale lui Martin Heidegger sau Karl Jaspers sunt un fel de *stații seismologice* de înregistrare subtilă și fină a înstrăinării

umane, iar Jean Paul Sartre s-a dezis public de concepţia despre libertate în *Fiinţa şi Neantul*, făcând apel, sub influenţa vădită a prestigiului crescând al filosofiei marxiste, existenţialismul păcătuieşte, în oricare dintre variantele sale mai vechi sau mai noi, prin faptul că identifică libertatea cu alegerea, redusă la un act gratuit. Iată în întregime argumentarea lui Sartre „Omul e condamnat să fie liber. Condamnat pentru că nu s-a creat el însuşi şi totuşi e liber pentru că ,odată zvârlit în lume, el este responsabil de ceea ce face ... Omul, fără nici un sprijin şi fără nici un ajutor, e condamnat, în fiecare clipă, să inventeze omul"[5] . Logica vieţii conduce personajele sartriene care se autoiluzionează că ar fi libere să-şi inventeze viaţa cum vor, angajându-se în acţiuni obsedate de fascinaţia actului, de dorinţa de a înfăptui ceva care să poarte pecetea subiectivităţii lor, spre o totală discordanţă între intenţii şi realizare. Personajele din romanele lui J.P.Sartre sunt sistematic frustrate de consecinţele actelor lor. Si atunci îşi vor converti orgoliul egoist al unei libertăţi fără fundament într-o jalnică lamentaţie : „ s-ar spune că cineva îmi fură urmările actelor mele ; totul se petrece ca şi cum aş putea mereu să o iau de la început „ . Antoine Roquetin, personajul principal din romanul lui Sartre : *Greaţa* , va recunoaşte în momente de luciditate : „ Eu sunt liber pentru că eu pot să fac ce vreau „[6] . Este în aceste replici cheie ale personajelor sartriene, o sublimă autorecunoaştere a esenţei existenţialiste despre libertate.Libertatea existenţialistă ne conduce astfel până la limita în care se impune trecerea la o nouă interpretare a libertăţii.

Ajungem la o a cincea interpretare a libertăţii : *LIBERTATEA DE ACŢIUNE* . Această interpretare încearcă să treacă dincolo de libertatea internă (subiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a alege dintr-un evantai de posibilităţi şi de a decide fără constrângeri exterioare, către

[5] *ibidem*, p. 114
[6] J.P. Sartre, *Greaţa*, Editua RAO, Bucureşti, 2005, p. 53

libertatea de acțiune (obiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a realiza efectiv , în mod liber acordul, nestânjenit de constrângeri exterioare între scopul *propus* şi obiectivul *realizat.* O asemenea interpretare străbate ca un fir roşu întreaga istorie a gândirii filosofice, fiind prezente implicit la René Descartes, la Wilhelm Gottfried Leibniz – în dictonul său : „ eşti cu atât mai liber cu cât acționezi mai mult după rațiune" – şi explicit la Baruch Spinoza şi la Friederich Hegel, care au impus cugetării filosofice formularea , azi devenită aforistică : „ libertatea este necesitatea înțeleasă „ .

Libertatea nu mai apare acum ca o facultate originară, aparținând în mod egal tuturor oamenilor, ci ca un privilegiu a aceluia care s-a eliberat de constrângeri exterioare şi de servituți interioare (ignoranță, pasiune oarbă, impulsuri instinctive, prejudecăți) putând realiza nestânjenit, deci liber, tendința conştientă către înfăptuirea scopurilor asumate. Dar , întrucât aceste scopuri nu reprezintă rezultatul capriciului subiectivist sau bunului plac al omului, ci apar din condiții obiective ale vieții omul, libertatea de acțiune în realizarea scopurilor – nestânjenită de necesitate – depinde de măsura în care necesitatea a fost cunoscută, interiorizată în mobilurile acțiunii. Astfel înțeleasă, libertatea marchează trecerea de pe planul ignoranței pe planul cunoaşterii (Spinoza) şi totodată, trecerea din încorsetarea unor mobiluri egoiste , în orizontul acțiunii prin care se realizează conştient necesitatea istorică universală (Hegel).

Tocmai pentru că este o ființă caracterizată prin *praxis* , omul poate deveni şi altceva decât ceea ce-l face să fie ceea ce este. Cunoaşterea rațională, integrată în conştiința umană totalizantă şi participantă, devine deschizătoare de orizont axiologic în care se realizează corespondența între rezultate şi scop, dintre finalitatea conştientă şi determinațiile obiective. In limitele evantaiului de posibilități pe care îl deschide necesitatea nimic nu este dinainte jucat şi nimic nu se joacă fără

el, fără acel plus pe care îl introduce creativitatea omului, care a reuşit să străbată itinerariul care desparte un individ totalmente condiţionat de o persoană aptă să restituie prin acţiunile sale altceva decât totalitatea pe care a primit-o în condiţionarea sa.

Libertatea este aşadar, tocmai acest itinerar între două adeziuni , o *adeziune pasivă* la impulsurile totale ale eului care se abandonează condiţionărilor sale şi o *adeziune activă* la idealuri asumate conştient şi devenite călăuze de acţiune creatoare sprijinită pe cunoaştere, conjugată cu voinţa de a promova, de a realiza în mod conştient valori.

Ca o concluzie ne raliem opiniei lui George Gurvitch care afirma că : „ libertatea umană constă într-o acţiune voluntară, clarvăzătoare, inventivă şi creatoare, care călăuzită de propriile-i lumini şi izvorâtă din focul actului însuşi , se străduieşte să depăşească, să răstoarne şi să sfărâme toate obstacolele şi să modifice, să întreacă şi să creeze din nou, toate situaţiile „[7].

I.2. Conceptele de *libertate negativă* şi *libertate pozitivă*

Pentru un plus de claritate a celor spuse şi a celor ce vor urma, se impune o definire clară a conceptului de libertate, pentru ca, în mod evident, în exemplul de mai sus intră în conflict două tipuri de libertate pe care Isaiah Berlin le numeşte ca fiind *libertate pozitivă* şi *libertate negativă.* Desigur, termenii sunt de natură să contrarieze, dar în fond nu este nimic nou faţă de conceptul lui John Stuart Mill despre *libertatea individuală* şi *domeniul jurisdicţional al societăţii* (Economicul, familia,

---

[7] G. Gurvitch apud. Carmen Pălăcean- *Dreptate, echitate, libertate,* Editura Cartea Universitară, Bucureşti, 2005, pag 33
*Conceptele de *libertate pozitivă şi libertate negativă* apud Isaiah Berlin- *Patru eseuri despre libertate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996

societatea) expus în eseul cu acelaşi nume sau conceptul lui Nelson Friedman expus în *Capitalism şi libertate.*

Libertatea negativă - este acea forma de exprimare a libertăţii în care orice interferenţă cu libertăţile semenilor este de natura sa restrângă libertatea unui individ. Mill spunea ca "singura libertate ce merită acest nume este aceea de a urmari propriul nostru bine după cum credem de cuviinţă". Se ivesc următoarele probleme: Este adevărat că doar urmărindu-ţi propriul interes poţi să atingi maximum de eficienţă, însă cum ar arata o societate în care nu ar exista un minim de reguli prestabilite în interiorul cărora individul să se poata mişca? Acesta ar intra foarte repede în conflict cu o serie de alţi indivizi al căror scop poate să interfereze, fie şi întâmplător cu cel al individului în cauză. Ce se întamplă atunci? Trebuie sau nu trebuie să se ţină cont de acest lucru? Cine rezolvă conflictul dacă nu există nici un fel de regulă? De aici şi până la instituirea unui arbitru nu mai este decât un pas.

Sau ne putem baza pe moralitatea individului, mizând pe faptul că poate acesta îşi va da seama de nevoile celuilalt şi va accepta să le dea prioritate? Însă modelul pe care este construit *Homo Oeconomicus* la clasici nu este în măsură să ne facă să tragem astfel de concluzii. Este adevarat ca Adam Smith spunea că la om "există evident unele principii în natura sa care îl fac să se intereseze de soarta celorlalţi"[8], dar tot el spunea că acesta nu urmareşte decât maximizarea profitului cu minimum de efort, şi că în acest demers este foarte raţional şi perfect egoist.

Nu se poate miza pe atitudinea de moment a individului, el trebuie să respecte anumite reguli formale "care au doar un caracter instrumental, în sensul că se aşteaptă că ele sa fie de folos unor indivizi încă necunoscuţi, pentru scopurile în care aceşti oameni vor socoti de cuviinţă să le

[8] Adam Smith – *Avuţia naţiunilor*, Editura Stiinţifică şi Pedagogică, Bucureşti, 1965, pag 37

întrebuinţeze şi în împrejurări ce nu pot fi prevăzute în detalii". Aşadar aceste reguli trebuie să fie prestabilite şi, în mod fundamental, cunoscute de către toată lumea. Sunt un fel de reguli ale jocului care trebuie respectate de către toţi participanţii pentru a fi asigurată buna desfăşurare a acestuia. Ele nu sunt de natura restrictivă din moment ce sunt acceptate şi însuşite de către toată lumea. În aceste limite stabilite, orice acţiune este posibilă a fi desfasurată în propriul interes.

Se pune întrebarea: ce se întamplă atunci când regulile jocului sunt încălcate? Trebuie să existe o autoritate care să sancţioneze acest lucru, un fel de arbitru imparţial care are la îndemână instrumentele necesare pentru a restabili buna desfăşurare a jocului. Aici se mai impune o condiţie: acest arbitru să fie în mod unanim acceptat. De-a lungul timpului, rolul arbitrului şi l-a asumat statul.

Problema care naşte în general controverse este cât de extins trebuie să fie acest stat pentru a asigura respectarea legilor deja acceptate? Istoria doctrinelor economice ne poate exemplifica un lung şir de forme de guvernare, de diverse dimensiuni, care de-a lungul timpului au asigurat mai mult sau mai puţin eficient acest lucru. De la statul minimal, *paznicul de noapte* în viziunea clasicilor, până la statul omniprezent, totalitar, fiecare dintre noi poate să aleaga exemplul care-i este pe plac. Un lucru este sigur: statul, oricât de minimal ar fi, trebuie să existe. Convieţuirea în anarhie nu este posibilă. Însa important este ca el să acţioneze în anumite limite, să fie un stat de drept. În concepţia lui Friederich Hayek, acesta ar trebui să le dea indivizilor diferiţi aceleaşi posibilităţi obiective, regulile să fie aplicate întotdeauna fără excepţii, individul trebuind "să prevadă acţiunea statului şi să facă uz de această cunoaştere ca de un dat în alcătuirea propriilor planuri"[9].

[9] Fr. A. Hayek – *Despre libertate,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, pag. 112

Unii dintre noi ar fi tentați să creadă că supremația statului de drept ar fi posibilă în orice tip de societate. Nimic mai fals. Numai o societate liberală este compatibilă cu un stat de drept. Restrângerea legislației doar la nivelul legilor formale nu face posibilă funcționarea statului de drept într-o societate centralizată, căci aceasta este nevoită permanent să adapteze cadrul legislativ la multiplele situații noi apărute în economie.

J.S. Mill a delimitat foarte bine sfera de înțelegere a noțiunii de libertate, în înțelesul de *libertate negativă*. El încercă să demonstreze că nu putem vorbi despre libertate decât dacă individul își urmărește binele propriu, prin metode și mijloace proprii, bineînțeles atâta timp cât nu încearcă să lipsească pe alții de binele lor sau să-i împiedice să-l dobândească. În limitele impuse de statul de drept, omenirea nu are decât de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine, decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi mai bine.

În concluzie, *libertatea negativă* este acea libertate rațional posibil a fi exprimată în cadrul unei societăți guvernată de un *stat de drept*, care intervine în limitele unor reguli prestabilite, numai acolo unde libertatea individuală este încălcată, și în care fiecare individ își exprimă propria libertate până la limita la care aceasta lezează libertatea altui individ.

Libertatea pozitivă este un concept cu un înțeles mai abstract. *Stricto senso*, ea derivă din dorința fiecărui individ de a fi propriul stăpân. Este rezultatul egoismului spiritului uman care vrea să-și satisfacă propriul interes, fără a fi impiedicat de ceva sau cineva în acest sens. Plăcerea de a te simți perfect stăpân în ceea ce privește propria-ți persoană, de a nu fi sclavul dorințelor nimănui, de a lua decizii numai în funcție de propriile dorințe și nevoi, cam acesta ar fi idealul oricărui adept al libertății totale.

Evident că acest concept este mult mai apropiat de concepția școlii clasice despre libertate. Adam Smith ne spune că individul nu recurge la schimb pentru că este forțat sau din considerente morale ci pentru a-și satisface propriile nevoi, el participă la actul economic pentru că așa a decis în mod liber și benevol și nu pentru că cineva l-ar fi obligat să facă acest lucru. Aparent întâmplător, el satisface și un interes al societății, fără ca o forță exterioară să impună acest lucru. Omul dorește să aibă conștiința statutului său de ființa ce gândește, vrea și acționează și care își asumă responsabilitatea propriilor alegeri, putând să le justifice pe baza propriilor concepții și finalități.

Dacă aceste alegeri sunt bune sau rele pentru propria persoană, aceasta nu poate decide decât fiecare în parte, nimeni nu are dreptul să intervină brutal în viața individului pentru a o comanda, programa și dirija. Fiecare este îndreptățit să acționeze asupra propriei persoane așa cum dorește și cum îi dictează conștiința, nevoile, capriciile sau hazardul. Atâta timp cât acțiunile sale nu prejudiciază alți membri ai societății, normele nu pot fi impuse.

În cazul în care anumite fapte sau acțiuni săvârșite de către persoane responsabile nu aduc neajunsuri decât celor care le-au săvârșit, atunci nu poate fi apelată drept contraargument decât *îndatorirea către noi înșine*. Se poate vorbi despre autorespect și autoevaluare, acestea însă nu sunt obligatorii din punct de vedere social, politic, economic, intervenția societății pentru a-l aduce pe individ pe calea cea bună nefiind îndreptățită în acest caz. Societatea poate să se dezică de consecințele acțiunii respectivului, să-și deroge orice fel de responsabilitate, să-l izoleze și să-l evite, prevenindu-i totodată pe cei neavizați de comportamentul nociv al semenului lor. Asupra individului în cauză nu trebuie să se intervină coercitiv ci doar pedagogic, atrăgându-i-se atentia asupra efectelor negative.

Immanuel Kant spunea undeva că "nimeni nu mă poate sili să fiu fericit în felul său". Ca ființă rațională, am propriul meu sistem de valori în perimetrul căruia acționez, propriile standarde pe care vreau să le depășesc, propriile obiective și idealuri pe care încerc să le ating. Nu pot accepta să renunț la ele pentru că așa îmi cere societatea. Mă manifest așa cum îmi sugerează propria conștiință și nu o forță exterioară. Nu sunt o rotiță într-un angrenaj, obligată să facă anumite mișcări, altfel riscând a fi înlocuită. Libertatea individuală pozitivă nu poate fi confundată cu libertatea întregului angrenaj. De fapt, aici se nasc cele mai multe conflicte între cele doua aspecte ale conceptului de libertate, *libertate negativă* și *libertate pozitivă*, pentru că anumite decizii aparținând în mod tradițional sferei libertății pozitive pot să aibă efecte negative asupra celorlalți. Pentru a fi mai explicit, ofer exemplul unui manager al unei firme, foarte bun profesionist și în consecință foarte valoros, care într-un moment critic pentru propria persoana ia decizia de a se retrage din funcție. Acest lucru, așa cum experiența o arată, va avea în mod indirect repercusiuni și asupra acționarilor firmei respective, ale căror acțiuni la bursă vor cunoaste o scădere bruscă, situația fiind percepută pe piață ca una de instabilitate. Acționarii se vor simți frustrați și îndreptățiți să ceară socoteală consiliului de administrație și managerului în cauză, cerându-i acestuia din urmă să revină asupra hotărârii.

Iată așadar o întâmplare care duce la apariția unor evidente contradicții și la interferențe între cele doua niveluri ale libertății. Și iată cum: situația demisiei este bineînțeles reglementată de legislație, este prevazută în statutul societății, aceasta însă nu poate împiedica apariția unor neajunsuri atât în ceea ce privește *libertatea pozitivă*, cât și în relațiile cu alți membri ai societății, lezându-le interesele. Evident că totul se petrece într-un cadru legal prestabilit, creat în acest sens. Pentru a-și proteja investițiile, acționarii fac apel la diverse metode de factură

materială, psihologică, morală pentru a reuşi să revoce decizia managerului. Sunt îndreptăţiţi ei să acţioneze în acest mod, urmărindu-şi propriile interese? În deplina logica liberală, răspunsul ar fi pozitiv. Conflictul nu se naşte aici. La acest nivel totul este clar, toţi cei implicaţi, atât timp cât respectă regulile, au dreptul la propria opinie. Acţionarii au dreptul să ia decizii în ceea ce priveşte buna desfaşurare a activităţii societăţii şi cum acţiunea în cauză este de natură să creeze probleme, pot să întreprindă orice acţiune legală pentru a-l determina pe respectivul manager să revină asupra propriei hotărâri. Însa în planul deciziei acestuia apare conflictul. Interesul imediat îi cere să demisioneze. Totuşi, în spiritul ideii de libertate, trebuie să ţină cont şi de interesele celorlalţi. Daca demisia sa nu ar duce la scăderea valorii acţiunilor la bursă, totul ar fi în regulă. Dar aşa cum stau lucrurile, în mecanismul luării deciziei se naşte un conflict între latura pozitivă şi latura negativă.

Pentru a atinge *libertatea pozitivă*, trebuie să demisioneze, aşa a dedus raţional că este cel mai bine pentru persoana sa. Conform conceptului teoretic definit de Isaiah Berlin, dacă nu ar proceda astfel, libertatea sa ar fi aservita ideii generale de bunăstare. Cele mai grave concesii în ceea ce priveşte valorile liberalismului sunt făcute tocmai având ca lait motiv bunăstarea colectivă. Însă dacă demisionează, va leza interesul în slujba căruia s-a angajat. *Libertatea negativă,* adică aceea de a nu atenta a libertatea semenilor prin acţiunile proprii, va fi şi ea încălcată.

În concluzie, linia de demarcaţie între cele două tipuri de libertate, dacă există, atunci este foarte fragilă, existând cazuri în care una este negată sau anihilată de cealaltă. Găsirea acestei linii a preocupat multe minţi. Filosofi de seama lui J.J. Rousseau, I. Kant sau gânditori şi creatori de teorie economică cum ar fi Adam Smith, David Ricardo, J.S. Mill, Fr. von Hayek , L. von Mises sau M. Friedman, pentru a menţiona doar câţiva din lunga listă ce ar putea fi enumerată în acest sens, s-au simţit derutaţi

când şi-au pus o asemenea problemă. A trăi liber înseamnă a te supune raţiunii proprii. Dar, dacă sunt raţional, atunci trebuie să admit că şi ceilalţi vor dori să traiască după propria voinţă. Ceea ce-mi doresc eu poate constitui obiectul dorinţei oricui. Frontiera între dorinţele mele şi cele ale semenilor trebuie trasată. Raţiunea în numele căreia traiesc îmi impune acest lucru. Cum este posibil să trasez aceasta graniţă fără a-mi încălca propriile valori? Răspunsul este foarte simplu şi nu poate veni decât din direcţie liberală: făcând apel la raţiune- "un stat raţional (adică liber) este acel stat care va fi guvernat de legi cu care oamenii raţionali ar fi, în mod nesilit, de acord, pe care ei înşişi le-ar promulga dacă ar fi întrebaţi ce anume doresc".

Transpusă la nivel economic, aceasta raţiune n-o are decat piaţa liberă, prin mecanismele sale bine stabilite, într-un cadru liber concurenţial în care preţul să reflecte exact situaţia existentă la un moment dat, piaţa este cea mai elocventă exemplificare a raţionalităţii. Se ştie exact care sunt regulile, modul de reacţie al fiecăruia poate fi prevăzut, principiile după care se acţionează sunt aceleaşi pentru toţi: principiul *hedonistic* şi interesul individual. Nimic mai simplu şi totodata nimic mai eficient, totul desfăşurându-se conform principiilor declarate ale liberalismului.

Capitolul II

Bazele istorice ale problematicii

II.1. Conceptul de libertate în istoria filosofiei

II.1.1. Conceptul de libertate în Antichitate

În istoria gândirii filosofice, întrebarea dacă omul poate fi liber se iveşte odată cu constatarea că atât în natură cât şi în societate, există o anumită necesitate. Ideea de necesitate a primit interpretări foarte diferite, iar analiza ei s-a realizat pe planuri distincte: ontologic, moral, social – politic şi antropologic.

În antichitate, politeismul antic, prima formă de manifestare a necesităţii este voinţa arbitrară a zeilor; existenţa umană este dominată de necesitate deoarece zeii, şi nu oamenii , decid în cele din urmă asupra cursului ei. Prima diferenţiere ce se impune este aceea dintre interpretarea religioasă şi interpretarea raţionalistă. Problematica complexă a personalităţii este analizată din perspective proprii şi cu metode specifice, de multe ştiinţe ale omului- psihologia muncii, antropologia socio-culturală, antropologia filosofică, filosofia, care împreună au reliefat atributele fundamentale ale personalităţii: fondul psihic, libertatea şi responsabilitatea, demnitatea, eroismul sau spiritul de sacrificiu, spiritul de dreptate, încrederea în sine bazată pe conştiinţa valorii proprii, entuziasm şi originalitate în creaţie.

Dintre determinațiile menționate, o importanță deosebită, prin implicațiile lor filosofico-antropologice, au libertatea și responsabilitatea. Fiind legată de om, de locul și rostul lui în lume, această problemă a fost pusă în filosofie încă de la începuturile ei. Libertatea presupune, ca un prim și fundamental moment al ei, cunoașterea cât mai profundă a lumii exterioare, naturale și socio-culturale, dar și a lumii subiective, proprii omului.

Momentul gnoseologic al libertății a fost sesizat în filosofia antică, sub cele două aspecte ale sale: cunoșterea lumii exterioare și cunoșterea lumii interioare, subiective. Astfel, filosofii greci ai naturii au accentuat ideea cunoșterii naturii, a necesității (legității) naturale, ca element important al libertății. În cadrul filosofiei atomiste, Epicur a explicat orice fenomen sau fapt în mișcarea atomilor. Dacă la predecesorul său, Democrit, atomii, în căderea lor pe verticală, săvârșeau numai mișcări rectilinii, strict determinate, necesare, Epicur introduce un element nou: ideea devierii spontane a atomilor, deviere ce sugera posibilitatea unor evoluții non-necesare a evenimentelor, constituind , deci, o premisă ontologică pentru afirmarea libertății în lumea reală. Concepând omul ca un corp format din atomi, Epicur considera că posibilitatea atomului de a evolua în afara constrângerilor necesității devine posibilitate lui de a acționa liber. La el, libertatea este capacitatea oamenilor de a-și atinge scopurile: eliberarea de suferință și de frică , dobândirea plăcerilor firești și a fericirii. Așadar, în viziunea lui Epicur, libertatea are drept fundament limitarea sferei de acțiune a necesității (legității) naturale.

Ideea cunoașterii realității subiective, interioare a omului a fost surprinsă și ea în antichitate. Astfel, stoicii considerau că libertatea poate fi atinsă prin adaptarea aspirațiilor și dorințelor noastre la posibilitățile oferite de cursul necesar al evenimentelor, de natura însăși. Această adaptare

presupune că omul să se domine pe sine însuşi, căci " nimeni nu este un om liber, dacă nu se domină pe sine însuşi".

Deci, libertatea în viziunea stoică înseamnă a te stăpâni pe tine însuţi printr-o bună cunoaştere a propriilor tale dorinţe şi aspiraţii, procedând , apoi, pe această bază, la limitarea sferei lor. Omul, susţin stoicii, nu doreşte ceea ce nu poate obţine, ceea ce contravine destinului, ci doreşte numai ceea ce are, bucurându-se de ceea ce îi hărăzeşte destinul. Aşadar, conform doctrinei stoice, calea eliberării omului de sub dominaţia propriilor sale dorinţe este una intelectuală bazată pe cunoşterea posibilităţilor de realizare a dorinţelor şi aspiraţiilor umane. La fundamentul concepţiei stoice despre libertate stau două premise: pe de o parte, libertatea este privită ca o stare interioară a omului, aceea în care el nu doreşte decât ceea ce, conform necesităţii poate obţine; pe de altă parte, condiţia principală a libertăţii este , conform opticii lor, stăpânirea de către om a universului propriilor sale trăiri şi aspiraţii, care spun ei, " libere prin esenţa şi natura lor".

Şcoala cinică – sec V î.e.n. - VIII î.e.n. -cinicii duceau o viaţă sobră, virtutea supremă este în viziunea lor lipsa de iluzii asupra vieţii. Ceea ce oamenii de rând preţuiesc ca bunuri (glorie, bani, iubire, familie, etc.) sunt simple închipuiri; bunul suprem este libertatea lăuntrică, obţinută prin lipsa de nevoi, prin abstinenţa absolută, prin renunţarea la raţionamentul plăcerilor trupeşti.

Diogene vede o prăpastie între robia culturii, cu multele şi complicatele sale trebuinţe şi libertatea naturii cu nevoi reduse şi simple; de aceea, Platon, care era mereu ironizat de Diogene, îl numeşte *Socrate înnebunit*. Diogene este cel dintâi gânditor care concepe un *stat al lumii* fără legi, fără constrângere, anarhic, în care fiecare face ceea ce îi aduce mulţumire.

Platon (427- 347 î.e.n.). Morala platonică merge mână în mână cu politica, dar şi invers. Individul este un mic stat, precum statul este un individ în Mare; ceea ce este scris cu litere mici în fiecare stă scris cu litere mari în Comunitate. Dovada: precum în spiritul individului părţile interioare ale sufletului (curajul şi poftele) sunt datoare a se supune poruncii părţii înalte şi conducătoare (raţiunea), fiindcă numai aşa domneşte în suflet armonia şi cumpăneşte dreptatea , tot astfel, în *marele om*, care este statul, clasele sociale inferioare trebuie să asculte de conducători. Statul ideal este acela unde domneşte dreptatea, iar dreptatea este cultul competenţei, adică fiecare să se ocupe de ceea ce este orânduit prin firea sa înnăscută şi să nu vizeze că ar putea face orice.

Aristotel (384-322 î.e.n.)a pus bazele filosofiei politice ca disciplină autonomă. Ideile sale îşi mai găsesc relevanţă şi astăzi, mulţi termeni impuşi de acesta mai sunt utilizaţi şi în zilele noastre. Nu trebuie să trecem însă cu vederea faptul că filosofia politică modernă a adus cu sine o schimbare decisivă a fluxului ideatic, ceea ce a însemnat şi o schimbare a însemnătăţii conceptului de politică. Omul aristotelic era o fiinţă politică de la natură; cea mai bună lucrarea a omului era *polisul,* statul. Pentru că, la Aristotel, fiinţa umană se măsoară prin lucrările sale desăvârşite, aceste lucrări constituie ţelul suprem al strădaniilor umane, motivul existenţei omului. Aristotel măsoară activităţile umane după rezultatul lor. El nu întreabă: ce poate realiza omul? Care sunt limitele capacităţii sale de acţiune? El întreabă: "Ce lucrare i se potriveşte omului prin natura sa? Ce condiţii stimulează sau împiedică omul să-şi îndeplinească acest ţel suprem? Aristotel pleacă aşadar de la o lucrare pre-existentă ca ţel suprem al activităţilor umane. De aici derivă el şi capacităţile umane necesare pentru atingerea acestui ţel"[10].

[10] Aristotel – *Statul Atenian,* Editura Agora, Iaşi, , 1992, pag 34

O altă procedură pleacă în sens opus, de la analiza capacităților umane, pentru a deriva din acestea țelul. În primul caz, capacitățile sunt derivate din lucrarea pre-dată; în cel de-al doilea, capacitățile umane sunt măsurate după posibilitățile pe care le dețin, nu pentru a le raporta la o lucrare specifică, ci pentru a vedea care sunt granițele fezabilității. Esența ființei umane nu mai poate fi descrisă pe temeiul lucrării pe care o desăvârșește mulțumită naturii sale, aceasta ne mai raportându-se la o lucrare specifică. Ea este determinată mai mult de ceea ce poate fi realizat; iar acest lucru este altul decât ceea ce nu poate fi realizat și care nu poate fi atins.

Prima întrebare are la bază presupunerea că lumea este asemenea unei case ordonate, în care toate lucrurile își găsesc un loc natural. Acest loc natural este *pre-dat* de lucrarea pe care omul o execută în virtutea esenței ființei sale. Aceasta este viziunea aristotelică asupra cosmosului.

Cea de-a doua întrebare pornește în schimb de la premisa că aceste capacități umane nu pot fi legate de nici o lucrare specifică; această lucrare este întotdeauna finită, putând fi astfel mereu îmbunătățită și extinsă. Lumea nu mai este așadar o casă gata construită, desăvârșită, ci un șantier pe care se lucrează permanent, și nu doar pentru a o desăvârși, ci mai ales pentru a o ameliora. Granițele acestor lucrări de construcție sunt puse de caracterul limitat al capacităților umane și de caracterul regulat al materialului de construcție. Progresul și îmbunătățirile sunt însă cu totul posibile în limitele acestei granițe. Constructorul procedează întocmai ca un cuceritor pe pământul cucerit: fiecare nouă graniță pe care o atinge victorios nu este decât o nouă limitare a activităților sale, care îl cheamă să o depășească luptând — aceasta este atitudinea fundamentală din filosofia modernă.

Pentru Aristotel ceea ce îl îndeamnă la cugetare este sentimentul primordial, mirarea, sentimentul de surprindere pe care îl au oamenii când

recunosc ordinea bună şi frumoasă a lumii. Modernitatea filosofează în schimb pe motivul îndoielii cu privire la capacitatea oamenilor de a trece peste propriile limitări pentru a se dezvolta cât mai mult.

Morala aristotelică merge alături de politică, deoarece numai în societate (*polis)* fapta morală îşi vădeşte puterea şi preţul său. Virtutea cere o deprindere în direcţia virtuţii, educaţia. Statul aristotelic este un institute de educaţie morală , o "comunitate de virtuoşi , pentru exercitarea şi sporirea virtuţii"[11]. *Statul ideal* al lui Aristotel este mai aproape de realitate decât cel al lui Platon.

Aristotel nu priveşte *comunismul* utopic platonic, ci încearcă să construiască şi să facă o reformă în funcţie de realitatea socială. Aristotel a realizat prima operă de ştiinţă politică. Aristotel cere ca fiecare cetăţean, potrivit cu vârsta şi capacităţile sale, să îndeplinească o slujbă politică în stat , sub conducerea celor mai virtuoşi, care alcătuiesc o aristocraţie morală şi intelectuală. *Cetăţeanul* trebuie să fie eliberat de grija materială, şi de aceea lucrul manual este lăsat pe seama robilor, care, după Aristotel, ca şi după toţi gânditorii antici, şi chiar pentru creştini, sunt o necesitate socială atâta vreme cât nu există maşini care să facă singure munca sclavilor . După Aristotel, numai oamenii liberi primesc o educaţie, sub formă de ştiinţe sau arte, care, de aceea, au fost numite *arte liberale*, aşa cum le găsim şi în Evul Mediu.

Statul aristotelic este o îmbinare de aristocraţie, monarhie şi democraţie, cele trei forme de guvernământ, la toate interesul este obştesc, urmărit, fie de conducător în cazul monarhiei , fie de mai mulţi în cazul aristocraţiei, fie de tot poporul în cazul democraţiei.

Statul Atenian a lui Aristotel

[11] Ibidem, pag. 34

Aşa cum putem afla din lucrarea *Statul Atenian* a lui Aristotel, a fost o vreme în care Solon introdusese în randul delictelor politice şi neparticiparea din *indiferenţă* sau *tembelism* a cetăţenilor la viaţa cetăţii. Cel găsit vinovat urma " să fie despuiat de onoruri şi scos din rândul cetăţenilor". Este interesant modul în care Solon a gândit această problemă. Democraţia participativă presupune anumite atribuţii pe care cetăţeanul trebuie să le exercite pentru ca aceasta forma de guvernare să nu fie pusă în pericol. Opţiunea politică a fiecărui individ în parte este foarte importantă pentru formarea unei majorităţi care să confere guvernanţilor autoritatea de a lua decizii şi în acelasi timp de a le putea justifica prin încrederea conferită de actul electoral.

Fără această opţiune general manifestată nu ar mai putea fi invocată ca justificare a unor decizii mai mult sau mai putin corecte regula majorităţii. Iar acest fapt ar diminua cu mult autoritatea puterii în faţa societăţii civile. De aceea, cetăţeanului i se oferă anumite drepturi şi libertăţi individuale pe care, însă, dacă nu le foloseşte, statul îşi arogă dreptul de a i le retrage, ba chiar de a-i nega chiar şi condiţia de simplu cetăţean. Este o viziune aparte în ceea ce priveşte conceptul de libertate. Există libertatea de opinie, libertatea de a vota, libertatea cuvântului, dar nu exista libertatea de a opta pentru participare sau neparticipare. Aceasta îngrădire poate duce în final la obstrucţionarea şi anularea tuturor celorlalte libertăţi. Practic, cetăţeanului atenian i se impunea să-şi exercite drepturile democratice, în caz contrar autoritatea statală având posibilitatea de a anula aceste drepturi. Se pune întrebarea dacă în acest caz se mai poate vorbi sau nu despre libertate. Pentru că, aşa cum spunea Milton Friedman, în *Capitalism şi libertate*, "nimeni nu vă poate sili să fiţi liberi. Aceasta este treaba voastră". Orice constrângere în acest sens înseamnă de fapt o anulare a libertăţii.

Am dat acest exemplu inspirat din originala democrație a *statului atenian* tocmai pentru a reliefa limitele libertății. Nu vorbim despre libertate în sensul abstract, filosofic deoarece libertate deplină nu există, nu este altceva decât o utopie. Totuşi, nu este lipsit de interes un demers lămuritor în privința limitelor până la care se poate exprima liber un individ din punct de vedere social, politic, economic.

Din legea lui Solon se poate desprinde o concluzie importantă. Libertatea este o noțiune relativă, care poate fi înțeleasă ca atare într-un anumit cadru istorico - geografic şi într-o anumită împrejurare, în timp ce într-o altă situație ar putea apare drept formă de manifestare a unei constrângeri. Pentru a fi mai expliciți în argumentare, putem să ne gândim la restricțiile formale care îi sunt impuse unui nevorbitor de limba engleză ce emigrează în SUA. Deşi are dreptul la opinie, are libertatea cuvântului, garantate prin lege, practic acestea nu îi sunt de nici un folos, neputând uza de ele. Neînțelegerea codului de comunicare îi limitează foarte mult sfera de acțiune. Practic, pentru a se putea exprima, va fi nevoit, constrâns să învețe limba engleză, altfel fiind nevoit să se limiteze doar la contactele cu cei care îi înțeleg propria limbă.

Acelaşi lucru se întamplă cu orice individ care trăieste într-o societate dată: este nevoit să accepte şi să-şi însuşească anumite norme fără de care conviețuirea în interiorul societății respective nu ar fi posibilă, libertățile sale nu ar putea fi exprimate dar nici respectate. Libertatea umană nu este anulată complet, nu orice faptă a omului este dictată de zei. Dar orice încălcare a voinței acestora este pedepsită - chiar dacă fapta în sine pare nobilă (ex. Prometeu). Destinul va dobândi, pe lângă interpretarea religioasă şi o interpretare naturalistă, fiind conceput ca rezultat al înlănțuirii implacabile a cauzelor şi efectelor.

Experiența morală a anticilor a constituit o sursă de concluzii pesimiste privind limitele fatale ale libertății de care dispun oamenii.

Această experienţă dovedea că adeseori omul este prins în situaţii din care nu poate ieşi decât făcând sacrificii dramatice, sacrificii care dovedesc forţa fatalităţii şi limitele posibilităţii umane de a-şi realiza aspiraţiile.

Monoteismul iudaic aduce ca element nou faptul că tot ceea ce se petrece în univers este necesar şi imposibil de modificat, deoarece este rezultatul creaţiei desăvârşite a divinităţii. Omul nu numai că nu poate modifica deloc Creaţia divină şi deci nu poate schimba nimic în Univers, dar nici măcar nu poate înţelege ceea ce se întâmplă în jurul său.

În interpretarea stoicilor, evenimentele nu sunt necesare doar pentru că au un caracter predeterminat şi ireversibil ci şi pentru că ele alcătuiesc armonia universală, cosmică, de necuprins pentru om. Ceea ce nouă ni se pare accidental şi nedorit , este în fond necesar şi dezirabil în cadrul armoniei universale. Din acest mod de a vedea lucrurile rezultă providenţialismul vizunii stoice. Prima datorie a omului este aceea de a se supune destinului. Înţelegând că orice încercare de a schimba cursul evenimentelor este fără sorţi de izbândă, că ea contravine armoniei universale, omul înţelept *se lasă în voia destinului*. Mai poate fi vorba de libertate? Răspunsul stoicismului la această întrebare reprezintă contribuţia cea mai subtilă şi originală a acestei şcoli filosofice la rezolvarea problemei libertăţii. Miezul acestui răspuns este următorul: libertatea poate fi atinsă prin adaptarea aspiraţiilor şi dorinţelor noastre la posibilităţile oferite de cursul necesar al evenimentelor, de natura însăşi. Adaptarea la cerinţele naturii presupune ca "omul să se domine pe el însuşi "[12] (Epictet).

Interpretarea libertăţii ca stare interioară îi obligă pe stoici să limiteze sfera de acţiune a destinului la universul evenimentelor exterioare; ei admit că în timp ce acest univers este dominat de fatalitate, trăirile interioare –păreri, dorinţe, sentimente – depind numai de noi, fiind libere

[12] Epictet – *Manualul*, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, pag 202

prin natura şi esenţa lor. Astfel libertatea interioară a omului dominat de fatalitate, permite existenţa în genere a libertăţii. Prin această concluzie, soluţia stoică se remarcă drept un moment fundamental din evoluţia concepţiilor filosofice despre libertate.

II.1.2. Conceptul de libertate în filosofia Evului Mediu

Gândirea creştină medievală se află în faţa unei probleme similare. Recunoscând atotputernicia lui Dumnezeu, teologii creştini trebuiau să răspundă la întrebarea: mai poate omul să fie liber? Mai multe argumente pledau în favoarea unui răspuns negativ la această întrebare. În primul rând, într-un univers guvernat de divinitate, omul nu poate fi stăpânul propriului destin. În al doilea rând, spre deosebire de antici care admiteau că omul este cel puţin stăpânul propriilor dorinţe, teologia creştină considera că însăşi voinţa umană reprezintă o manifestare a acţiunii divine: " Domnul este cel ce lucrează în noi ca să vrem şi să desăvârşim". În al treilea rând, alegerile omului decurg din scopurile sale, iar acestea sunt dictate de natură, căreia omului îi aparţine ca fiinţă corporală; prin urmare, alegerile umane nu sunt libere, ci sunt dictate acestuia de propriile înclinaţii naturale. Aceste argumente sugerau ideea că omul nu este înzestrat cu *liber arbitru*, adică nu poate alege liber şi face ceea ce vrea.

Aceste concluzii ar fi avut consecinţe devastatoare pentru morala creştină. Dacă omul nu este liber, dacă acţiunile sale nu i se datorează, atunci el nu poartă responsabilitatea lor. În acest caz, ameninţarea şi promisiunea , sfatul şi interdicţia, răsplata şi pedeapsa şi-ar pierde utilitatea

şi sensul. Teologii creştini nu puteau să admită însă o asemenea consecinţă care anihila însuşi sensul doctrinei, "Omul este înzestrat cu liber arbitru "[13], recunoaşte Toma din Aquino. Un punct de pornire în justificarea răspunderii umane, îl constituie ideea, prezentă şi la antici, că, alături de lucrurile care scapă influenţei umane, există şi lucruri supuse acestei influenţe. Stă în puterea noastră să ne punem în mişcare sau nu, să ne îndoiaşăm sau nu, să dorim cele ce nu sunt necesare, să mintim, să dăm, să ne bucurăm de ceea ce se cuvine sau nu. În legătură cu toate acestea suntem stăpâni sau liberi. De unde provine această libertate? Dumnezeu însuşi ne-a acordat-o, se menţionează în Ecleziast. Dar atotputernicia divină nu intră în contradicţie cu liberul arbitru pentru că divinitatea nu-l constrânge pe om să aleagă un anumit lucru şi nu altul.

Omul posedă liber arbitru, deoarece alegerile sale nu sunt dictate de instinctul natural, ci de judecată. Toma susţine că omul fiind raţional este necesar să fie înzestrat cu *liber arbitru.*

[13] T. d'Aquino apud. Costel Petcu- *Introducere în simbolistica iniţierii: libertate şi destin,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1995, pag 254

II.1.3. Problema libertății în filosofia modernă

În perioada de început a filosofiei moderne, raționalismul și preocupările pentru cercetarea științifică a naturii determină o puternică tendință de abandonare a explicațiilor speculative, atât de răspândite în Evul Mediu, de promovare a explicațiilor naturaliste bazate pe principiul cauzalității. În dezbaterea problematicii libertății, cel mai important exponent al acestei tendințe este Baruch Spinoza. Premisa esențială a gândirii lui B. Spinoza este tocmai principiul cauzalității, exprimat astfel: "fiecare lucru care există are cu necesitate o cauză în virtutea căruia există"[14]. Ceea ce diferențiază însă concepția lui B. Spinoza de alte interpretări bazate pe acest principiu este concluzia netă că viața noastră interioară: afectele, dorințele, este guvernată de aceeași necesitate fundamentată cauzal ca și lumea fizică. Extinderea necesității cauzale la sfera vieții interioare a omului are ca efect contestarea libertății voinței: " Nu există în suflet voință absolută, adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru, datorită unei cauze care, la rândul ei este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și tot așa la infinit"[15]. Liber este acela care se conduce numai după rațiune. Pentru a putea promova acest punct de vedere, filosoful reabilitează ideea de libertate cu ajutorul unei distincții: aceea dintre libertatea înțeleasă ca absență a oricărei constrângeri exterioare exercitate asupra voinței umane - în acest caz omul poate fi liber și libertatea înțeleasă ca absență a oricărei cauze sau necesități decurgând din însăși natura internă a omului – caz în care omul nu poate fi liber.

---

[14] Spinoza- *Etica,* Editura Humanitas, București, 2006, pag 151-152
[15] Ibidem, pag 155

B. Spinoza extinde principiul cauzalității la viața noastră interioară, ceea ce are drept efect contestarea libertății voinței, ca manifestare a impulsurilor neînfrânate, ca libertate arbitrară. Filosoful olandez dorea să apere ideea libertății ca manifestare a rațiunii umane, afirmând că "liber este acela care se conduce numai după rațiune"[16]. B. Spinoza consideră că omul poate fi liber numai conducându-se după rațiune pentru că rațiunea exprimă necesitatea și legile lucrurilor.

De asemenea, lui B. Spinoza i se atribuie ideea – ce va face ulterior carieră în filosofie – potrivit căreia *libertatea este necesitate înțeleasă*, corelând astfel, libertatea cu rațiunea și rațiunea cu necesitatea. Ideea de a raporta libertatea umană atât la rațiune cât și la necesitate, ideea fundamentală în opera lui Spinoza , a fost preluată și de iluminiști și dezvoltată în cadrul filosofiei politice din sec XVIII-lea și al XIX-lea. În acest cadru, corelația libertate – necesitate dobândește sensuri noi prin necesitate înțelegându-se nu atât legile naturii, cât și legile juridice, care exprimă stringențele inevitabile ale conviețuirii oamenilor în cadrul societății. Această corelație va sta la baza ideii statului de drept, stat în care fiecare cetățean este liber deoarece voința sa nu se subordonează nici unei alte voințe subiective,după cum afirmă J. J. Rousseau, nici unui ordin arbitrar ci numai necesității sociale obiective exprimate de legile statului: " Când fiecare face ce-i place, se face adesea ceea ce nu place altora, aceasta nu înseamnă libertate. Libertatea înseamnă mai puțin să facem ce vrem, cât a nu fi supuși altuia; ea înseamnă, totodată, a nu supune voința altuia voinței noastre. Nici un om care este stăpân nu poate fi liber... Nu cunosc altă voință liberă decât aceea căreia nimeni nu are dreptul să i se opună împiedicând-o; în libertatea comună nu are dreptul să facă ceea ce îi interzice libertatea altuia, căci adevărata libertate nu se distruge niciodată pe sine însăși. De aceea, libertatea fără justiție este o adevărată

[16] Ibidem, pag 156

contradicție, căci, oricum am face, totul este stingheritor în acțiunea unei voințe dezordonate."[17] Prin urmare, nu există libertate acolo unde nu sunt legi sau unde cineva este deasupra legilor, nici chiar în starea de natură omul nu este liber decât datorită legii naturale care porunceşte tuturor. Un popor liber se supune, dar nu ca o slugă: el are conducători, nu stăpâni. Un popor este liber, orice formă ar avea guvernământul său, atunci când cel care îl guvernează nu vede deloc omul, ci organul legii. Soarta libertății este legată întotdeauna de soarta legilor: ea domneşte sau moare odată cu ele.

Tot în filosofia modernă, Immanuel Kant înțelege libertatea prin prisma distincției dintre *lumea noumenală*, interioară (a lucrurilor în sine), şi *lumea fenomenală,* exterioară (a lucrurilor pentru noi). El susține că în *lumea fenomenală* orice eveniment îşi datorează existența unor cauze anterioare, care, la rându-i îşi datorează existența unei alte cauze şi aşa la infinit. Aici, orice fenomen este necesar, fiind determinat de o cauză exterioară necesară lui. În *lumea noumenală,* interioară, susține gânditorul, corelația cauză – efect nu se mai aplică şi ca atare, aici se poate concepe acel ceva care *începe de la sine* - care este, conform opiniei sale, *sine qua non* a libertății . Aşadar, spune I. Kant " necesitatea naturală se referă doar la fenomene, iar libertatea numai la lucrurile în sine". I. Kant afirmă: "ceva este necesar atunci când îşi datorează existența unei cauze exterioare care l-a introdus şi este liber atunci când începe de la sine, fără ca vreo altă cauză să-i fi determinat apariția. În lumea sensibilă, adică în lumea reprezentată ca lume pentru noi, aşa cum ne apare nouă ca lume a fenomenelor, orice eveniment îşi datorează existența unei cauze anterioare care, la rândul ei, îşi datorează existența unei alte cauze şi aşa mai departe la infinit."[18] În lumea *fenomenală* orice eveniment este necesar, ca fiind determinat de o

---

[17] J.J.Rousseau- *Contractul social,* Editura Moldova , Iaşi, 1996, pag 163-168

[18] I.Kant- *Critica rațiunii practice,* Editura IRI, București, 1995, pag 276

cauză exterioară, anterioară lui. În *lumea noumenală,* corelația cauză – efect nu se aplică și prin urmare, aici se poate concepe că ceva " începe de la sine ", că ceva este liber. Libertatea umană este posibilă deoarece " voința este concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăși" și ea " poate acționa independent de cauze străine care să o determine".[19]

Opunându-se tradiției, care explică omul prin încadrarea sa într-un tablou al naturii, filosoful german, dimpotrivă, încearcă să explice natura prin concepte împrumutate din filosofia omului. Soluția lui I. Kant a fost preluată, mai târziu de Arthur Schopenhauer care a pus la baza concepției sale antropologice, omul privit ca ființă dominată de afecte și de dorințe.

Ideea de libertate este raportată la caracteristicile personalității umane, la esența și resursele specifice omului. Începând din secolul al XVIII-lea și mai ales în secolele următoare, se dezvoltă o serie de teorii filosofice care prezintă omul ca o ființă dominată de afecte și dorințe. Empirismul, prin David Hume, afirmă că " rațiunea este și trebuie să fie doar roaba pasiunilor, neputând niciodată pretinde să aibă altă slujbă decât aceea de a le servi și asculta".

J.J. Rousseau, I. Kant și alți gânditori ai secolului al XVIII-lea considerau că rolul legilor și al statului este de a asigura condițiile necesare conviețuirii oamenilor, desfășurării normale a vieții sociale, prin asigurarea respectării drepturilor și libertăților umane. În viziunea lor, statul se subordonează societății slujind-o prin crearea cadrului de drept necesar activității libere a oamenilor și a grupurilor sociale. Din nefericire secolul următor, raportul dintre stat și societate va căpăta și alte interpretări, dintre care unele vor avea consecințe nefaste pentru soluționarea problemei libertății. Însăși ideea de a corela libertatea umană cu rațiunea – idee constitutivă iluminismului francez și german , va avea în acest sens, unele consecințe neașteptate.

---

[19]I.Kant, op cit, pag 276

Umanismul modern

Termenul *umanism* se referă la toate concepțiile care recunosc valoarea și demnitatea omului, la orice concepție orientată antropocentric, în cadrul căreia se afirmă credința în posibilitățile de cunoaștere și creație ale omului, în posibilitatea afirmării acestuia ca personalitate. Umanismul modern debutează cu cel renascentist, M. Ficino, Giovanni Pico dela Mirandola, M. Montaigne, Erasmus, etc. , gânditorii acestei perioade pun accent pe capacitățile și puterile creatoare pe care cei vechi le dovediseră, dar care au fost pierdute în Evul Mediu. Marii creatori ai acestei perioade exaltă în operele lor capacitatea umană de a făuri, diversifica și îmbunătăți lumea. P. dela Mirandola afirma: " ai putea să decazi în ființe inferioare și brute sau ai putea să te înalți în lumea superioară a celor divine, după singura hotărâre a spiritului tău".

Recunoscând rostul plăcerii, a bucuriei în viața morală, gânditorii Renașterii apără perspectiva epicureană, viziune în care omul este văzut în adevărata sa natură.

Umanismul renașterii nu are un caracter antireligios sau anticreștin, sunt menținute în discursul filosofic probleme legate de Dumnezeu, providență, suflet, nemurire, dar acestea capătă o nouă semnificație pentru că sunt puse în slujba înțelegerii și a justificării capacității de inițiativă a omului în lume. Se recunoaște existența *cetății cerești* ca *model ideal*, dar și capacitatea umană de a se apropia de acest model în cadrul cetății pământești și posibilitatea de a găsi fericirea și împlinirea pe pământ, nu numai în ceruri. Religia este necesară pentru funcția ei de suport moral în întreaga activitate umană. Filosofii Renașterii au o atitudine tolerantă față de toate religiile, mergând pe ideea generoasă a consilierii între toate tipurile de filosofii și religii, în scopul realizării păcii universale, a unei lumi umane pentru toți.

Renaşterea i-a dat omului credinţa în destinul său creator, în portretul omului îmbinându-se reprezentarea lui *homo faber* cu cea a lui *homo sapiens*, îmbinare încurajată îndeobşte de marile descoperiri care au sporit sentimentul de orgoliu, conştiinţa de sine şi satisfacţia cu sine însuşi a omului renaşterii.

Perioada luminilor: Diderot, J.J.Rousseau, Voltaire- *Luminează-te şi vei fi* – referinţă de la care pleacă şi spre care se îndreaptă totul. Luminiştii îşi concentrează atenţia asupra raţiunii, înţeleasă drept caracteristică a tuturor oamenilor, cu care natura i-a înzestrat în esenţă în acelaşi mod.

Un moment de o deosebită importanţă în reflecţia asupra omului a constituit-o marea filosofie germană de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX – lea, prin promovarea ideii de libertate umană, a activismului în istorie, prin sesizarea surselor înstrăinării (*alienării*) umane. Una dintre cele mai luminoase pagini ale filosofiei este aceea în care I.Kant argumentează ideea că omul nu poate fi tratat niciodată *numai ca mijloc*, că el *trebuie să fie considerat întotdeauna ca scop.*

Secolul al XIX-lea a adăugat perspectivelor despre om, o modalitate de abordare foarte diferită de cea născută şi dezvoltată în tradiţie clasică. Materialismul, monismul biologului Ernst Haeckel, laolaltă au dus la ştergerea oricărei deosebiri substanţiale între om şi celelalte animale.

II.1.4. Conceptul de libertate în filosofia contemporană

Reluând distincția kantiană dintre *noumen* și *fenomen*, Arthur Schopenhauer consideră că *lucrul în sine* se identifică cu *voința*: tot ceea ce ființează este voința de a exista, manifestată fie ca forță, fie ca instinct. Orice fenomen, spune gânditorul este necesar (determinat), privit în sine, ca voință, orice fapt interior al omului este liber, nefiind supus legii cauzalității.

A. Schopenhauer identifică esența umană cu voința pură, egoistă, nemodificabilă, ajungând astfel, la contestarea libertății, la fatalism și la pesimism, deoarece deciziile concrete ale omului decurg în mod fatal din natura sa internă, egoistă, imuabilă.

Ideea definirii omului prin voința sa egoistă a fost preluată și de către Friederich Nietzsche , care pleacă de la premisa că *viața este voința de putere*. La rându-i, voința spune filosoful, este emoție, în speță, emoția comenzii. Exaltând voința de putere și senzația supremației personale, Nietzsche va ajunge la concluzia că nu există necesitate, ci doar libertate absolută a voinței, pledând, astfel, pentru o libertate umană nelimitată.

Un alt moment important al problematicii libertății este alegerea din multitudinea posibilităților devenirii, a acelora care, prin temeiurile lor concordă atât cu necesitatea obiectivă, cât și cu dorințele și aspirațiile subiectivității creatoare, posibilități care întrunesc, deci, condițiile necesare și suficiente ale transformării în realitate.

Acest moment al alegerii, care, după cum se constată, are și un caracter subiectiv – moral, a fost exacerbat în filosofia existențialistă. Exponenții acesteia susțin că a fi liber înseamnă *a alege*. Acest act de alegere nu este, suspus nici unei constrângeri exterioare, fiind o decizie

pur subiectivă a omului, adică o delimitare şi stabilire către o anume direcţie de acţiune ca urmare a unei îndelungi deliberări. El se efectuează în absenţa unor criterii de alegere ceea ce-i conferă un caracter aleatoriu, sfârşind în cele din urmă printr-un eşec. Acest lucru a fost surprins prin celebra formulă a lui Jean Paul Sartre, potrivit căreia " omul este condamnat să fie liber".[20]

Laplace afirmă: tot ceea ce se petrece este în principiu, complet previzibil, decurge concluzia că toate fenomenele sunt necesare, inevitabile şi predeterminate.

Vasile Conta , autor al unei teorii a fatalismului susţine " toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt reglate după legi fixe şi naturale, că,aşadar, nu există nimic din tot ceea ce s-a numit voinţă liberă omenească sau dumnezeiască, nici din ceea ce s-a numit întâmplare".[21]

Pragmatismul afirmă că necesitatea implică un lanţ cauzal infinit, iar libertatea un act previzibil, nou, nedeterminat cauzal, apare ca fiind principal nesatisfăcătoare. Libertatea umană nu este un dat, ci un rezultat care se cucereşte progresiv, prin acţiune umană, ceea ce înseamnă transformarea în fapt a alegerii şi a deciziei, cu ajutorul activităţii umane creatoare, care are drept efect cucerirea libertăţii înseşi. Recompusă din momentele sale, libertatea trebuie înţeleasă ca acţiune orientată prin care oamenii, în cunoştinţă de cauză aleg o situaţie din evantaiul de posibilităţi , în funcţie de nevoile şi aspiraţiile lor, dar în concordanţă cu necesitatea obiectivă.

În contextul analizelor noastre trebuie specificat faptul că problema libertăţii trebuie privită pe două planuri:

---

[20] J.P. Sartre- *Existenţialismul este un umanism*, Editura G.Coşbuc, Bucureşti, 1994, pag 29

[21] V. Conta – *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, Bucureşti 2001, pag 80

- ca *libertate interioară*, dobândită prin supremația rațiunii asupra biologicului, a voinței puternice de a decide direcția de acțiune și de creație a personalității;
- ca *libertate exterioară*, reală, constând în înfăptuirea și întruparea idealurilor și aspirațiilor care iau forma scopurilor realizate concret într-un bun cultural ce devine purtător material al valorii. Libertatea semnifică, astfel, raportul intim dintre material și spiritual, dintre material și social, dintre necesar și întâmplător.

Libertatea de gândire și cea reală nu presupun opoziția categorică față de determinismul social și natural, ci încadrarea în sfera lui. Libertatea este o alegere efectuată în urma unei cunoașteri profunde a lumii și a eului, o deliberarea adâncă și responsabilă, decizie, ce se înfăptuiește printr-o acțiune concretă care pune personalitatea în relație cu ceilalți și în funcție de aceștia, are loc înfăptuirea. Aceasta este o acțiune orientată spre binele colectivității, responsabilă, deoarece *personalitatea creatoare* pune mai presus de interesele sale pe cele ale celorlalți.

Așadar, libertatea se corelează cu responsabilitatea, cu sentimentul răspunderii față de colectivitate și, în cele din urmă, față de națiune. Misiunea personalității este creația în numele valorilor umane universale, care îmbracă forma concretă a aspirațiilor colective naționale.

Au apărut critici severe din partea filosofilor cu gândiri ateiste, Fr. Nietzsche afirmă că doctrina *liberului arbitru* a fost inventată pentru a se putea imputa fiecărui om o anumită vină, pentru a se putea găsi totdeauna vinovați. Puternic influențat de ideile lui Charles Darwin asupra selecției naturale Fr. Nietzsche tinde să vadă oamenii ca ființe biologice angajate într-o continuă luptă pentru supraviețuire, luptă în care ceea ce contează

este energia, forţa, vitalitatea; valorile creştine – mila, umilinţa, supunerea – au un rol negativ, demobilizator; ele slăbesc voinţa şi instinctul vital.

Fr. Nietzsche afirmă că "Dumnezeu a murit!"[22] , idee din care decurge şi incompatibilitatea creştinismului cu realitatea aspră a existenţei umane, văzută în termenii unui darwinism aplicat vieţii sociale.

Antropologia filosofică transferă dezbaterea problemei libertăţii din sfera ontologiei generale, în sfera ontologiei umanului, a concepţiilor despre natura şi condiţia specifică omului. În loc de a interpreta voinţa umană ca pe un tip de forţă, similară forţelor fizice din natură, dar acţionând în interiorul personalităţii, Schopenhauer îşi propune să explice forţa şi instinctele ca pe nişte forme elementare ale unei voinţe universale, care ar constitui însăşi esenţa profundă a tot ceea ce există. Lucrul în sine se identifică cu voinţa. Tot ceea ce există este, în fond, voinţa de a exista, care în natură se manifestă ca forţă (în lumea nevie) sau instinct (în lumea vie). Fenomenele se identifică cu reprezentările. Voinţa e primă şi originară, gândirea este ulterioară, este un simplu instrument al voinţei. Ea poate doar examina natura motivelor implicate, dar nu poate determina voinţa însăşi, care este inaccesibilă, inscrutabilă şi impenetrabilă. Tabloul corect este deci următorul: *omul voieşte şi este ceea ce este prin voinţa sa*; ulterior, prin cunoaştere se familiarizează cu propria sa fire. A. Schopenhauer afirmă: "omul este ceea ce este , odată pentru totdeauna, conforma naturii sale şi nu se poate schimba; el poate numai, ulterior să afle despre sine cum este şi ce este, omul nu poate vedea altceva decât vrea."[23]

---

[22] Fr. Nietzsche – *Ştiinţa veselă,* Editura Pontica, Constanţa, 1993, pag 19

[23] A. Schopenhauer- *Lumea ca voinţă şi reprezentare,vol I,* Editura Moldova, Iaşi, 1995, pag 78

Fr. Nietzsche critică fatalismul, "viața este voință de putere, eu sunt liber, el trebuie să se supună".[24] Există doar libertate, o libertate absolută. Noțiunile de cauză și efect sunt simple ficțiuni convenționale necesare descrierii uzuale și înțelegerii reciproce. Ideile de cauză, succesiune necesară, lege, motiv, scop, constrângere sunt invenții ale omului și în cele din urmă, parte dintr-o mitologie.

J.P. Sartre este de părere că orice "lucru care există s-a născut fără nici un motiv",[25] aşadar, corelația libertății cu necesitatea dispare. Pentru ca un lucru să reprezinte o constrângere la adresa omului, el trebuie să constituie o amenințare pentru acesta. Amenințările la adresa libertății mele de voință, depind , până la urmă tot de mine, îmi aparțin, deoarece caracterul lor decurge din proiectele și dorințele mele. Concluzia este că, nu există constrângeri exterioare , și omul nu-și poate justifica actele de bază unor atari constrângeri: " dacă sunt mobilizat într-un război, acest război este războiul meu, seamănă cu mine și îl merit...Esențial nu este ceea ce s-a făcut dintr-un om , ci ceea ce face el din ceea ce s-a făcut din el; nu contează ce i se întâmplă unui om, ci cum răspunde el la ceea ce i se întâmplă."[26]

Ideea că omul nu poate fi constrâns de împrejurări exterioare conduce la concluzia că el este, totdeauna și pe deplin liber; el este totdeauna responsabil de actele sale, pe care nu le poate justifica, evocând constrângeri exterioare. *Omul este condamnat la libertate*, neputând nicicând elucida libertatea și responsabilitatea sa, ideea că *libertatea este un blestem* și totodată, *unica sursă a măreției omenești.* Întregul raționament sartrian depinde de premisa că libertatea este pur și simplu absența oricăror constrângeri exterioare.

---

[24]Fr. Nietzsche – *Dincolo de bine și de rău,* Editura Teora, București, 1998, pag 197

[25] J.P.Sartre- *Ființa și neantul,* Editura Paralela 45, Pitești, 2005, pag 127

[26] Ibidem, pag 127

Russell definea libertatea ca *absența obstacolelor în realizarea dorințelor.*

Mai mulți gânditori contemporani au subliniat faptul că libertatea nu poate fi redusă la aspectul negativ, absență a constrângerilor, căci ea implică și o componentă pozitivă, constând în capacitatea de inițiativă, capacitatea de a crea și de a alege. Libertatea umană poate fi anihilată și de constrângeri interioare , nu numai de cele exterioare.

Karl Jaspers afirma " cât timp vor exista oameni, aceștia vor fi ființe care nu vor înceta să se cucerească pe ei înșiși".[27] Demnitatea omului este de a fi reprezentantul nedefinitului. Dacă omul este *ceea ce este*, aceasta se datorește faptului că el recunoaște această demnitate în el însuși și la toți ceilalți oameni.

Martin Heidegger în *Scrisoare despre umanism* , desprinde accepțiunile acestui termen, precum și modalitățile principale de abordare a umanismului. Umanism înseamnă " a medita și a te îngriji ca omul să fie uman și nu neuman, inuman, adică în afara esenței sale, pentru că omenescul omului constă tocmai în esența omului." Această esență este abordată în moduri diferite: În gândirea vechilor greci, omul își dobândește esența prin cultivarea și formarea virtuților; în creștinism, omul este delimitat față de Dumnezeu, el este om ca *fiu al Domnului,* care se află în această lume doar într-un simplu popas în drumul către lumea de dincolo. Renașterea opune *omul uman, omului inuman* al Evului Mediu. În marxism esența omului este identificată cu totalitatea relațiilor sociale, prin umanism, conchide M. Heidegger se înțelege în general strădania ca omul să devină liber pentru omenescul lui, și să-și afle în aceasta demnitatea; atunci umanismul este diferit în funcție de concepția despre libertatea și natura omului.

---

[27] B. Russell – *Problemele filosofiei,* Editura BIC All, București, 2004, pag 65

În cadrul diverselor doctrine politice utopice: socialiste, comuniste, constituite în cadrul secolului al XIX-lea, corelația libertate - rațiune îmbracă forma principiului fundamental care afirmă că libertatea individuală nu se poate realiza decât într-o societate rațională bazată pe egalitate, echitate și dirijare deliberată. Acest principiu conduce însă la o subordonare a idealului libertății față de idealul egalității și echității, precum și la o subordonare a societății față de stat; în loc de a sluji societatea, adaptându-se opțiunilor indivizilor și grupurilor sociale, rezolvând problemele lor sau cel puțin lăsându-i să-și rezolve constrângerile fără constrângeri autoritare, statul dictează societății în numele misiunii superioare ce i se atribuie, aceea de a crea o organizare rațională, bazată pe egalitate. Această misiune poate servi drept justificare pentru încălcarea drepturilor și libertăților individuale, pentru ignorarea intereselor particulare sau de grup; căci, se presupune, orice interese particulare pot și trebuie să fie sacrificate în numele interesului general, pe care l-ar reprezenta o organizare socială ideală. Statul trebuie să concentreze puterea, care nu mai poate preveni abuzul de putere și nici încălcarea libertății omului.

Și în alte concepții din secolul al XIX-lea corelația libertate – rațiune conduce la etatism, adică la subordonarea societății față de stat. G.W.F.Hegel afirmă că voința individuală a omului se identifică cu pasiunea subiectivă și interesul particular, în timp ce statul reprezintă rațiunea obiectivă și interesul general. Statul are misiunea de a satisface interesul general, cerințele rațiunii, individul trebuie să i se supună necondiționat; libertatea sa nu poate fi nimic altceva decât libertatea pe care i-o acordă statul, căci statul este realizarea libertății.

De aici rezultă o minimalizare a drepturilor și a libertăților individuale, ca și o supraapreciere a statului. La G.W.F.Hegel există o mistică a statului, înțeles ca reprezentând ideea divină așa cum se

înfăţişează ea pe pământ. Mistica statului (etatismul hegelian) combinată cu mistica *voinţei de putere* (Fr. Nietzsche) vor contribui în mare măsură la geneza ideologiilor fasciste. Plecând de la ideea că totul este *voinţă de putere*, că această voinţă era firească, sănătoasă şi binevenită, Fr. Nietzsche glorifică oamenii înzestraţi cu voinţă puternică pe care îi consideră conducători înnăscuţi , care impun instinctiv o anumită ordine socială, nemaiavând nevoie de nici o justificare pentru ceea ce fac. Liber este numai conducătorul înnăscut, toţi ceilalţi oameni devin sclavii săi.

Etatismul are consecinţe nefaste pentru libertatea umană atât în interpretarea fascistă cât şi cea utopică de tip socialist, comunist, el presupune sacrificarea libertăţilor individuale în numele unui bine general, situat într-un viitor nebulos şi acumularea unei puteri politice maxime, nelimitate, în mâinile conducerii executive supreme.

Tocmai constatarea necesităţii de a limita puterea de stat a constituit punctul de plecare al unor concepţii politic radical opuse etatismului, concepţii având cu totul alte implicaţii şi efecte ; teoriile individualiste care îşi au originea timpurie în ideile iluminismului anglo – saxon şi care s-au dezvoltat cu precădere în cadrul gândirii britanice şi americane.

În cadrul acestor teorii, scopul statului şi al conducerii politice nu este nici realizarea unui presupus *Bine general*, conform principiilor abstracte ale raţiunii, nici instaurarea unui sistem ideal de organizare socială bazat pe egalitate şi echitate; scopul este doar al apărării drepturilor şi libertăţilor individuale. Ca urmare, singurele constrângeri pe care le poate exercita statul sunt cele destinate apărării acestor drepturi şi libertăţi; cum spune J. St. Mill, unul din cei mai importanţi reprezentanţi ai individualismului, singurul scop în care puterea poate fi exercitată în mod drept asupra oricărui membru al unei comunităţi civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a preveni lezarea altor oameni. Cu alte cuvinte, o

restrângere a libertății unui om este legitimă numai când, prin intermediul ei se previn alte încălcări mai mari, ale libertății oamenilor. Preocuparea gândirii liberale este aceea de a limita puterea de stat și de a minimaliza constrângerile pentru a preveni abuzurile, încălcările libertății umane, nu societatea se subordonează statului, ci statul se subordonează societății; nu se sacrifică libertatea de dragul egalității și echității, ci se sacrifică cerințele de egalitate și echitate pentru a menține libertatea individuală.

Istoria politică a secolului XX a dovedit importanța cerinței apărării drepturilor și libertăților individuale, precum și a cerinței prevenirii abuzului de putere. Preocupările actuale pentru apărarea valorilor și structurilor democratice, pentru asigurarea menținerii controlului strict al societății, al indivizilor asupra puterii de stat, pentru eliminarea totalitarismului din viața politică se justifică prin convingerea că, așa cum a arătat experiența tragică a contemporaneității, restrângerea și anularea libertăților umane constituie cel mai mare pericol nu numai la adresa vieții omului în cadrul colectivității, ci și la adresa vieții internaționale , a păcii.

II.2. Conceptul de libertate în filosofia modernă

II.2.1.Concepţii marcante ale filosofiei moderne

II.2.1.1. Contextul istoric

La sfârşitul secolului al XV-lea , Europa este un spaţiu în plină mutaţie politică, economică şi socială.

În Europa Occidentală, după dezastrul provocat de *Războiul de o sută de ani,* Franţa îşi regăseşte stabilitatea sub domnia lui Ludovic XI (1461-1483) şi regenţa fiicei sale, Anne de Beaujeu (1483-1492). Casa de Burgundia este distrusă, Carol temerarul pierzându-şi viaţa în ianuarie 1577. Singurele familii importante rămân cele de Bourbon şi d'Albret. Regatul , cu o populaţie în jur de 15 000 000 de locuitori, este statul european cel mai populat.

În Anglia, autoritatea regală este stabilită de Henric VII Tudor după Războiul celor două roze, care au avut drept rezultat o slăbire considerabilă a familiilor Lancaster şi York.

Spania trăieşte *Reconquista*, luptă ce cunoaşte apogeul cu cucerirea Granadei în 1492, moment care semnifică sfârşitul dominaţiei musulmane în partea meridională a peninsulei iberice. În timp ce Portugalia rămâne un regat independent, restul peninsulei iberice este unificat prin căsătoria Isabellei de Castillia cu Ferdinand de Aragon. În toată ţara se organizează o puternică administraţie regală .

În Europa Centrală şi Italia, Imperiul romano-german se compune din aproximativ 300 de principate, conduse de o putere temporală , dar şi spirituală, în cazul celor ce au în frunte principi-episcopi şi oraşe libere. Deşi partea nordică a Italiei este disputată de suveranii Franţei şi Spaniei, transformându-se de multe ori în câmp de luptă, ea exercită un indiscutabil primat artistic şi intelectual. Nordul se împarte în Comitatul de Savoia, Ducatul de Milan, Republicile Genovei şi Veneţiei. Florenţa este condusă

de familia de Medici. Italia Centrală este ocupată de Statele pontificale, iar în sudul peninsulei se află regatul Neapolelui. Sicilia şi Sardinia sunt dependente de Spania din 1282, iar Corsica se află sub autoritatea Genovei.

În Europa Orientală, Polonia , stat catolic, devine puternică sub dinastia Iagellonilor. Ea controlează Marele Ducat al Lituaniei şi Prusia Orientală, aceasta din urmă după înfrângerea suferită de Cavalerii Teutoni. Slabiciunea sistemului polonez constă în alegerea suveranului de către o Dietă compusă numai din elemente aristocratice.

Fiecare schimbare de domnie înseamnă tulburări , deci instabilitate.

Într-un astfel de context istoric , discuţiile privin libertatea şi responsabilitatea sunt extrem de diverse, şi îndreptate îndeosebi spre individ, şi spre relaţia individului cu statul. Demersul filosofic se îndepărtează treptat de corespondenţa dintre Providenţă şi Libertate, locul primordial fiind luat de actul specific uman, de alegere ...

II.2.1.2. Iluminismul

Emanciparea omului din oprimarea socială şi religioasă s-a petrecut începând cu secolul XVII. În aşa numita *epocă a raţiunii*, filosofia avea ca temă existenţa omului ca fiinţă înzestrată cu raţiune (René Descartes, *cogito ergo sum*, gândesc, deci exist). Din acest nou model uman a rezultat şi întrebarea cum ar trebui să arate acea formă politică care să combine libertatea individului cu ordinea publică în aşa fel încât să se evite oprimarea statală şi socială. În opera lui John Locke , Charles de Secondat Montesquieu şi Jean-Jacques Rousseau găsim răspunsuri diferite, orientate însă după acelaşi scop şi menite să răspundă la aceeaşi întrebare pe care am formulat-o mai sus.

II.2.1.3. Cogito ergo sum: filosofia subiectivității

René Descartes (1596-1650) a fost primul care a apelat la justificările moderne al filosofiei, în *Meditațiile metafizice*.

Toate cunoștințele dobândite ale oamenilor trebuie supuse unei examinări critice. Metoda prin care se efectuează această examinare este îndoiala, chestionarea pretenției de-a ști ceva anume, de a considera un lucru cert și adevărat. Pe ce se bazează însă certitudinile și adevărurile umane? La această întrebare încearcă să răspundă Descartes.

Vom da un singur exemplu. Dacă susțin că cercul are patru colțuri, atunci am tot dreptul să contest veridicitatea acestei afirmații. Ceea ce nu poate fi contestat în această afirmație a mea este faptul că eu însumi am susținut acest lucru. Că *Eul,* persoana care a făcut această afirmație, indiferent cât de adevărată sau falsă ar fi ea, este sursa și motivul tuturor afirmațiilor și astfel și sursa și motivul certitudinii și a incertitudinii, a adevărului și neadevărului. Astfel se descoperă sursa, fundamentul de neclintit al întregii cunoașteri: certitudinea Eului care gândește. Această certitudine, conștiința de sine a propriei persoane care gândește și cunoaște este — conform lui Descartes — incontestabilă; pentru că ea este baza, condiția care face posibilă îndoială. "Gândesc, deci exist" (*cogito, ergo sum*) este principiul pe care se sprijină întreaga cunoaștere umană și prin aceasta, și filosofia.

Metoda aplicată de noua filosofie este întoarcerea privirii omului către sine însuși, măsurarea propriilor capacități, pentru a fixa limitele dintre ceea ce poate fi atins și ceea ce nu poate fi atins, un procedeu numit *o întoarcere la sine.*

Eul, ființă rațională, se află la baza întregii cunoașteri. Această calitate a eului poartă denumirea latină de *sub-iectum.* Filosofia modernă,

care pleacă de la premisa existenței Eului ca bază a cunoașterii poate fi astfel pe drept numită filosofia subiectivității.

La Descartes, filosofia teoretică, metafizica, se află în centrul atenției. Noua filosofie a subiectivității vizează însă și filosofia practică. Omul ca Eu, înzestrat cu introspecție și cu posibilitatea de evaluare a propriilor capacități, va servi ca sursă de inspirație și pentru filosofia practică și politică.

Filosofia politică a subiectivității se concentrează pe oameni, întrebând de ce au aceștia nevoie să-și reglementeze statal convețuirea. Ea răspunde la această întrebare cu un experiment. Ea ignoră tot ceea ce omul datorează convieţuirii statale, plasându-l într-o stare fără stat, într-o *stare naturală* . În această stare, omul se eliberează de toate constrângerile statale; aici își poate demonstra adevărata esență, tendința de auto-prezervare. În calitatea lor de ființe care se auto-prezervă, oamenii sunt cu toții egali.

Spre deosebire de Aristotel, care pretindea că există o inegalitate naturală între oameni și care stipula egalitatea dintre cetățenii aceluiași stat, modernitatea susține că toți oamenii sunt egali de la natură; faptul că indivizii nu dispun de puteri fizice și intelectuale egale nu schimbă cu nimic din această egalitate de principiu a vieții, presupusă de tendința omului de a se auto-prezerva. Dacă însă oamenii tind nelimitat să-și asigure și optimizeze această auto-prezervare, concurența îi va conduce într-o stare nesigură și periculoasă. Ei se vor vedea nevoiți să limiteze această tendință stabilindu-și reciproc granițe, pentru a crea o stare de siguranță și de pace: *starea statală.*

Punctul de plecare în crearea statului este așadar o determinare umană, auto-prezervarea aflându-se însă pe primul loc. În funcție de cum apare un om, dacă el este considerat în mod pesimist, ca o persoană agresivă, sau în mod optimist, ca o ființă sociabilă, așa apare și concepția

despre stat. În toate cazurile însă, statul are datoria să mențină și să impună acordurile odată încheiate, chiar și prin forță fizică. Antropologia pesimistă vede statul ca pe o structură dotată cu puteri nelimitate. Antropologia optimistă se bazează pe încrederea acordată de cetățeni statului, care îi conduce în mod drept, astfel încât nu este nevoie decât un minimum de stat.

Filosofia politică a subiectivității pleacă de la premisa determinării omului, de la o *antropologie politică.* Aceasta motivează necesitatea existenței statului ca garant al siguranței auto-prezervării, ca garant al conviețuirii pașnice, gradul de înzestrare a statului cu putere depinzând direct de principiile antropologice.

Dacă Aristotel definise scopul statului ca fiind o viață bună pentru oameni, modernitatea vede ca țel al conviețuirii în forma organizată statală *garantarea auto-prezervării individuale, garantarea păcii.* Această garantare a păcii constituie elementul de bază care oferă legitimitate statului în epoca modernă: mai întâi garantarea păcii în interior, în timp ce garantarea păcii în exterior cade în competența statelor.

II.2.1.4. John Locke (1632-1704)

Lucrarea cea mai importantă a lui John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* , a pus bazele empirismului englez. În filosofia politică, cu ajutorul lucrării *Două tratate despre guvernare*, J.Locke a devenit întemeietorul filosofiei politice liberale, de mare succes în Anglia și în Statele Unite ale Americii. Influența lui J. Locke asupra filosofiei politice a secolelor de după el a fost enormă. Ideile sale despre limitarea și controlarea puterii , despre importanța proprietății private l-au transformat pe Locke în antemergătorul democrației liberale, chiar dacă acest concept era cu totul necunoscut în epoca sa.

II.2.1.5. Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755)

Despre spiritul legilor, este lucrarea în care Montesquieu a dezvoltat o teorie antropologico-sociologico-istorică care descria cele trei forme statale : republica, monarhia şi despotismul.

Montesquieu considera Anglia statul ideal atunci când scria că aceasta este o "naţiune..., care are ca scop direct al Constituţiei, libertatea politică". Despotismul este cea mai rea dintre formele de stat, cea mai bună ar fi structura liberală, în care cetăţenii au dreptul să facă tot ce le permitea legea. Filosoful francez, atrage însă atenţia că şi în cadrul acestei democraţii această libertate ar putea fi periclitată. Omul are tendinţa să abuzeze de putere- în acest punct el este de acord cu John Locke, acest lucru trebuind evitat prin separaţia puterii şi controlarea acesteia.

Cugetările lui Montesquieu au influenţat puternic Constituţia Statelor Unite ale Americii, marcând în mod decisiv dezvoltarea statului constituţional modern în perioada ce a urmat Revoluţiei Franceze.

II.2.1.6. Contractul social :Jean Jaques Rousseau (1712-1778) şi Thomas Hobbes (1588-1679)

În opera *Contractul social*, statul este văzut ca o asociere voluntară a voinţelor individuale într-o voinţă generală ; suveranitatea vine astfel de la popor. Cu totul, J.J.Rousseau a anunţat cele ce aveau să fie exprimate de epoca romantică, el a fost însă şi un pregătitor al Revoluţiei Franceze şi al democraţiei, influenţând foarte mult pedagogia modernă.

În filosofia politică, J.J.Rousseau este considerat reprezentantul numărul unu al teoriei democratice a identităţii şi a democraţiei directe. Teoriile sale politice se sprijină pe premisa că omul este de la natură bun şi că de aceea ar trebui să ţină cont de virtuţile sale atunci când se implică în afaceri publice. Societatea umană este cea care îl împiedică pe om să se comporte aşa cum i-a fost dat, omul s-a înstrăinat de sine din pricina

societății, a instituțiilor și convențiilor acesteia. Rousseau nu se deservește direct de noțiunea promovată de Hegel și popularizată de marxism, a înstrăinării, totuși ideea provine de la el. Prin scrierile sale politice, Rousseau dorea să creeze o ordine în care să domnească libertatea, egalitatea și dreptatea.

Rousseau și-a imaginat o ordine bazată pe un pact social. Toți oamenii semnează un pact să le ofere siguranță, și, pentru că fiecare semnează acest pact în mod liber, toți oamenii fiind egali, nimeni nu este dezavantajat. Oamenii se supun conducerii supreme ale unei voințe generale; acest lucru se numește "reprezentarea unor interese speciale", iar statul trebuie să îi supună pe acești oameni la tot felul de constrângeri, ba chiar să îi condamne la moarte, pentru a oprima această voință particulară.

Partidele, sindicatele și celelalte tipuri de asociații nu pot intra asfel deloc în schema gândită de Rousseau. Oamenii trebuie la nevoie forțați să-și dorească ceea ce este bine și corect, ei nerecunoscând întotdeauna aceste lucruri. Ei trebuie să supună rațiunii judecățile lor, pentru ca din opinia generală să se poată naște o cooperare generală. Ordinea ideală, în ceea ce îl privea pe Rousseau, era democrația directă, lipsită de principiile reprezentării și ale separării puterilor, pe care le considera neliberale. Această concepție a fost îndelung contestată în zilele noastre. Pe de o parte, omul liber este somat să se supună unei legi pe care singur a creat-o, iar pe cealaltă parte, cetățeanul unui stat creat după viziunea lui Rousseau poate fi manipulat cu totul de către acesta, fiind direcționat în sensul adoptării unei atitudini corecte. Până aici am rezumat condițiile libertății la Rousseau, teoria lui despre libertate este detaliată pe parcursul celorlalte capitole.

Leviathan-ul lui Hobbes este *abecedarul* filosofiei statale moderne. Pentru că în natură domnește "războiul fiecăruia cu toți ceilalți",

oamenii încheie un contract şi îşi transferă puterea în competenţa statului, a cărui legitimitate constă în datoria de a garanta securitatea.

II.2.1.7. Edmund Burke (1729-1797)

În lucrarea *Reflecţii despre revoluţia franceză* , E.Burke s-a impus pentru un stat organic, opus statului creat în mod artificial, devenind astfel iniţiatorul teoriilor statale conservatoare ale epocii moderne. Burke pleca de la premisa exostenţei unui stat fundamentat pe istorie, pe tradiţie şi obiceiuri specifice. Ordinea politică devenea astfel o expresie a acestor valori, având nevoie de ele pentru a se putea legitima. În acest context, a apelat la conceptul de prejudecată, în sensul de noţiune valorică ce trebuie să existe în fiecare societate şi care se reflectă în simbolurile, comportamentelor şi instituţiile statului. Aceste prejudecăţi făceau ca virtuţile omului să devină un mod de viaţă.

În afara statului nu poate exista nici libertate şi nici drepturi. Doar statul, ca reprezentare a ordinii valorice moştenite, poate garanta libertatea oamenilor. Scopul statului este, în opinia lui Burke, de a spori utilitatea cetăţenilor săi. Societatea reprezintă baza unei ordini, Burke refuză orice fel de schimbări radicale, spiritul inovator este o trăsătură a personalităţii mediocre şi limitate.

II.2.2. Problemele fundamentale ale filosofiei politice moderne

II.2.2.1. Apariţia statului

Problema fundamentală cu care se confruntă filosofia politică a epocii noastre este *devenirea statului modern*. Firește că această formulă este prea teleologică pentru a descrie cu precizie situaţia istorică. Ea sugerează că statul modern a constituit momentul final necesar al *evoluţiei normale* din istoria universală, chiar dacă el a apărut ca rezultat al unor

constelații specific europene, fiind *exportat* din Europa în întreaga lume. Statul nu este nici rezultatul necesar al istoriei, ci unul la care au existat alternative atât teoretice cât și practice. Aceste alternative sunt importante pentru filosofia politică, chiar dacă și acestea pot servi procesului fundamental al *creșterii autorității statale* în sensul principiului eterogenității scopurilor. *Creșterea autorității statale*, această formulă desemnează și ea un proces direcționat, dar nu și unul al cărui rezultat este deja stabilit. În primul rând este vorba de faptul că din diversitatea de forme de conducere caracteristice pentru evul mediu, s-au cristalizat persoane care beneficiau de unele poziții superioare care au început să acumuleze puterea, cu ajutorul căreia ei au reușit - cu mai mult sau mai puțin succes - să monopolizeze funcțiile de conducere.

Aceste *poziții-cheie* erau de cele mai multe ori de ordin monarhic, ceea ce a atras și consolidarea monarhiei și evoluția acesteia în direcția așa numitului *absolutism*, acesta devenind subiectul principal al istoriei acestei perioade.

II.2.2.2. Contractul social

Dar cum se produce trecerea de la starea naturală la cea statală? Filosofia politică modernă răspunde într-un glas: prin încheierea unui contract. În acest contract libertatea nelimitată de auto-prezervare a individului este limitată astfel încât să poată exista libertatea individuală a tuturor oamenilor care conviețuiesc în pace. Toți trebuie să renunțe la dreptul său neîngrădit, să accepte aceste limitări, primind în schimb garanția securității și a unei conviețuiri pașnice. Toți oamenii au *dreptul natural* la auto-prezervare. Acest drept nu le poate fi negat, pentru că acest lucru ar însemna însăși negarea existenței. Acest drept poate fi însă limitat, pentru ca drepturile inalienabile ale tuturor oamenilor să poată exista. Aceste

limitări sunt codificate sub forma unor *legi.* Omul are de la natură drepturi inalienabile, nu există însă şi o lege naturală; pentru că legea, presupune o limitare a libertăţilor, se sprijină pe un acord liber şi egal, pe scurt — pe un contract.

În starea naturală, toţi oamenii tind să-şi asigure în modul cel mai optim funcţia de auto-prezervare, ceea ce duce la conflicte, pentru că fiecare nu-şi apără decât propria poziţie. Oamenii nu pot să îşi soluţioneze conflictele în mod direct. De aceea, ei sunt nevoiţi să convină asupra celor ce urmează:

- *în primul rând* asupra regulilor generale de soluţionare a conflictelor, asupra legilor;
- *în al doilea rând* asupra unei instanţe neutre, care poate da un verdict neutru, care are în vedere părţile conflictuale

În epoca modernă, originile statului au fost explicate cu ajutorul *modelului juridic*: Statul este înfiinţat ca o putere neutră care soluţionează conflicte, garantând astfel o convieţuire paşnică. Sunt necesare astfel două condiţii: pe de o parte, *supremaţia*pe de altă parte, supremaţia legii trebuie să fie ancorată prin înfiinţarea unei instituţii care monopolizează justiţia cu dreptul rezervat de a apela la mijloace de violenţă fizică. Acestei instituţii îi revine sarcina de a garanta că deciziile judecătoreşti se sprijină pe legile existente; de aceea ea are nevoie de mijloace violente. Structura modernă a statului trebuie să fie prin urmare o *structură juridică*: filosofia politică se transformă astfel în ştiinţe juridice, statul legitim, legitimat raţional, este un *stat de drept.*

Constituirea statului pe baza unui tratat se sprijină pe două acte juridice. În starea naturală domneşte haosul social, care nu se supune nici

unei reguli ordonatoare. De aceea, oamenii trebuie să fie de acord să trăiască într-o comunitate care este reglementată de legi. Ei trebuie să încheie un pact de asociere (*pactum unionis*), prin care să se unească într-o structură politică. Dar acesta nu este de ajuns. Ei mai trebuie să înființeze și o putere statală care să vegheze la respectarea legilor și care să le impună pe acestea. Acest pact de asociere trebuie să fie urmat de un pact de supunere (*pactum subiectionis*), menit să îl completeze. Este greu să explicăm acum care sunt relațiile dintre aceste două pacte, în istoria filosofiei politice moderne fiind propuse diferite modele, de la modelele care subliniau importanța supunerii la cele care o accentuau pe cea a asocierii, de la cele care propuneau un stat mai degrabă autoritar la cele care propuneau unul mai degrabă democratic.

II.2.2.3. Rădăcinile filosofiei politice moderne

Conflictele de durată din Anglia au dus la o împletire la Hobbes a teoriilor cu privire la încheierea acestora cu noua știință;

O primă reacție la creșterea puterii politice o are Machiavelli, care oferă o nouă analiză a comportamentelor politice. Teoria politică era prin tradiție o ramură a eticii. Ea devine însă acum o teorie a structurilor de conducere, caracterizată prin utilitate, o utilitate care servește și legitimării unor politici care păreau, după criteriile de până atunci, *imorale*. În același timp însă, umaniștii reiterează etica politică tradițională prin impulsionarea morală a ideilor reformatoare, a căror raționalitate remarcabilă a fost demonstrată teoretic pentru prima dată, împreună cu radicalitatea proiectelor utopice, de *Dialectica Iluminismului*. Cel de-al treilea impuls a venit din partea Reformei, mai puțin însă motivat de teologie ci de necesitatea practică de a apăra noua credință în fața monarhilor ancorați în vechea tradiție religioasă. Astfel s-au născut ideile despre rezistență și despre suveranitatea poporului. Conflictele interconfesionale și crizele sociale au luat însă asemenea proporții încât puternicul stat s-a dovedit a fi singura scăpare.

Iluminismul secolului XVIII a provocat mai apoi intensificarea unor noi impulsuri. Politica avea în continuare justificări meta-politice, criteriile *natură* şi *raţiune* nu erau deloc noi, dar urmau a fi aplicate în contexte ce excludeau amestecul transcedentalului. Binele comunităţii rămânea scopul suprem, acesta nu mai culmina în mântuirea de dincolo de moarte, ci în fericirea de pe timpul vieţii. Astfel, raţiunea capătă un avânt emancipator şi umanitar; libertatea şi autodeterminarea devin laitmotive.

II.2.2.4.Revoluţia Franceză a fost cel mai important eveniment politic din istoria Europei moderne. Pentru unii, ea a fost o nenorocire, pentru alţii, un îndemn la acţiune. Pentru toţi ea a însemnat reconsiderarea poziţiilor lor.

Universul statelor europene din cea de-a doua jumătate a secolului XVIII era deosebit de eterogen. În Anglia era la putere încă de pe vremea Glorious Revolution (1688) monarhia parlamentară, care se afla pe drumul cel mai bun spre democraţie. Franţa de dinainte de Revoluţie era un stat absolutist cu o economie mercantilă şi agrară.

În statele germane, populaţia din mediul rural era de cele mai multe ori dependentă de principii feudali şi marii latifundiari, la conducerea supremă aflându-se un rege. Aşadar nu trebuie să ne mire faptul că soluţiile găsite la problemele ce măcinau fiecare stat în parte au fost foarte diferite.

II.2.2.5. Constituţia americană

Teoriile cu privire la stat şi societate din secolele XVII şi XVIII au încurajat şi fundamentat teoretic — în ciuda paradoxurilor pe care le conţineau — apariţia mişcărilor democratice. Aceste teorii

s-au regăsit mai întâi în *Declarația de Independență* americană de la 4 iulie 1776. Thomas Jefferson (1743 - 1826), care avea să devină mai târziu președintele SUA, a formulat această Declarație de Independență pe baza cugetărilor lui John Locke. Ideea că nu poate exista o conducere care să nu fie încuviințată de popor a devenit elementul de bază al *Constituției* SUA de la 1787/91.

Ideea drepturilor fundamentale s-a născut din filosofia dreptului natural a secolelor XVII și XVIII. De la John Locke, concepția despre autonomia fundamentată pe tradiții și despre valoarea individului s-a transformat într-o revendicare care viza constituirea unei sfere juridice și de libertate independentă de autoritatea statală. Parlamentul britanic impusese încă din 1679, prin adoptarea *Habeas Corpus*, protejarea libertății individului față de abuzurile statului. Următoarele momente decisive din istoria implementării acestor principii au fost *Declaration of Rights* din Marea Britanie (1689), *Declarația de Independență americană* (1776), *Constituția Statelor Unite ale Americii* (1787/91) și *Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului*, anunțată de Adunarea Națională franceză (1789).

II.2.2.6. Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului a fost scrisă la îndemnul lui Lafayette (1757 - 1834), comandantul gărzii naționale, devenit foarte popular în urma participării sale la Războiul de Independență din America. Această declarație este unul dintre cele mai importante documente care au influențat teoriile liberale și democratice ale secolelor XIX și XX.Aceasta cuprinde:

- Drepturi ale omului, care revin de pe urma calității sale de ființă umană,

- Drepturi ale cetățeanului, care revin de pe urma apartenenței sale la un stat.

Dacă încercăm să împărțim drepturile fundamentale după conținutul lor, vom vedea că există trei categorii:

1. Libertățile sau drepturile fundamentale liberale ca drepturi subiective formulate negativ. Ele conferă omului dreptul să interzică statului să intervină în sfera sa privată.

2. Drepturile cetățenești sau drepturile fundamentale politice ca drepturi subiective formulate pozitiv. Acestea garantează omului dreptul de a participa la viața comunitară (dreptul de a fi cetățean cu drept de vot activ și pasiv, dreptul de a accede la funcții publice).

3. Drepturile privind performanța sau drepturile fundamentale sociale ca drepturi subiective rezultate din dezvoltarea de la statul de drept liberal la statul social. Printre acestea se numără dreptul de participare la progresul economic și social (de exemplu dreptul la muncă și la remunerare corectă, dreptul la asistență publică în caz de necesitate, dreptul la locuință).

Drepturile fundamentale s-au încetățenit astăzi în multe documente naționale și internaționale ca drepturi pozitive. (...) În zilele noastre s-au impus "Declarația Universală a Drepturilor Omului", proclamată de Organizația Națiunilor Unite în anul 1948 și "Convenția (europeană) cu privire la protecția drepturilor omului și a libertăților fundamentale" din 1950. Garantarea drepturilor fundamentale prevăzută în aceste documente este un lucru, iar realizarea efectivă a prevederilor în cadrul internațional este cu totul altul. S-a dovedit în nenumărate rânduri că drepturile popoarelor nu impun sancțiuni cu adevărat eficiente împotriva actelor care vin să lezeze drepturile omului.[28]

---

[28] Benjanim Constant, Op.cit.

Idealul Renaşterii îl găsim descris în chip pitoresc din utopia unui literat al Renaşterii, Rabelais, în *Mănăstirea din Theleme* pe frontispiciul căreia stă scris " fă tot ce vrei". Aşadar idealul Renaşterii este libertatea faţă de autorităţile tradiţionale, libertatea în ştiinţă, în artă, în viaţa morală, dezvoltarea omului întreg, ca suflet şi corp, împotriva idealului medieval ascetic, care dezvolta numai spiritul şi mortifica trupul. Viaţa pământească începe a fi preţuită în sine, ca un bun, ca o valoare intrinsecă, nu ca o pregătire pentru viaţa *de dincolo,* scriitorul râvneşte gloria pământească, nu mântuirea veşnică a sufletului.

Omul care îngenunchiat umilit şi neputincios în faţa altarului, simte că este o fiinţă în carne şi oase, că are instincte, sădite în el de natură, pe care biserica căutase în zadar, să le înăbuşe, dar pe care în bună parte izbutise să le disciplineze, simte, în sfârşit, că el poate să se călăuzească singur prin lumina raţiunii naturale, nu a inspiraţiei supranaturale. De aceea , Renaşterea, liberatoare a omului, a fost numită şi Umanism, iar literaturile clasice, care contribuiau la dezvoltarea omului, "*umanitare*", adică elementele intelectuale trebuitoare a oricărui om, pentru a fi într-adevăr om. Semnificativ este îndeosebi titlul unei opere a lui Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului*, de care Biserica nu ţinea seama.

Omul Renaşterii, aşa cum ni-l descrie Jacob Burckhardt, este omul instinctelor puternice, aventurierul, exploratorul, condotierul, omul problematic care nu se sfieşte a se socoti ca un product al Pământului, al naturii, nu al etericului cer, omul păgân şi demoniac, îmbătat de frumuseţile realităţii şi târât de năzuinţele libere ale vieţii. Ştiinţa oferă omului liberat mijloacele de a-şi croi soarta pe lume numai prin propriile sale forţe, îi conferă libertate de alegere şi mai ales, de acţiune.

Renaşterea începe printr-o reproducere şi o nouă înţelegere a sistemelor antice, o reproducere care urmăreşte mai puţin originalitatea creatoare , cât afirmarea unei atitudini de liberare intelectuală. Principala

diferență dintre concepțiile antice și cele moderne cu privire la libertate rezidă tocmai în convingerea noastră că omul este mai mult decât cetățean al unui stat.

În comunitățile-orașe din Antichitate, libertatea nu era exprimată prin opoziția față de puterea statului – pentru că statul nu exista - ,ci prin participarea la exercitarea colectivă a puterii. Însă, din moment ce avem un stat care este distinct și superior societății, problema se schimbă, iar o putere poate să fie a poporului numai dacă este luată de la stat. Oricât respect am avea pentru individul ca persoană (și chiar dacă îi acordăm o foarte mică importanță), realitatea rămâne aceea că macrodemocrația modernă ridică această problemă. Grecii puteau fi liberi, în felul lor, pornind de la polis pentru a ajunge la *polites*. Atunci când polisul este înlocuit de megapolis, putem rămâne liberi munai dacă pornim de la cetățean, numai dacă statul derivă din cetățean. Așadar, a revendica " *libertatea antichității*" înseamnă a revendica, fie și în mod necugetat, lipsa libertății.

Libertate și lege

Separarea problemei specifice libertății politice de speculațiile cu caracter general asupra naturii adevăratei libertăți este dificil de realizat pentru că , după cum spunea Acton "nici un obstacol nu a fost atât de constant sau atât de greu de depășit ca incertitudinea și confuzia privitoare la natura adevăratei libertăți". Trebuie să analizăm contextele în care putem vorbi de obicei despre libertate psihologică, intelectuală, morală, socială, economică sau legală.

John Locke descrie , în *Eseu cu privire la înțelegerea umană*, libertatea ca acționând sub influența sinelui, iar în *Tratat despre guvernare*, definește libertatea ca nefiind supusă voinței arbitrare, nesigure, inconstante și necunoscute a unei alte persoane.

Spinoza spunea că libertatea e perfecta raționalitate, Leibniz o definea ca spontaneitatea inteligenței, Kant o considera autonomie, iar Hegel o vedea ca acceptarea necesității, dar cel mai interesant punct de vedere este exprimat de Benedetto Croce, "expansiune permanentă a vieții".

Expresia *Eu sunt liber să...*, poate avea sensuri diferite sau poate fi clasificată în trei etape. Ea poate însemna:

- *eu am posibilitatea ...*
- *eu aș putea să ...*
- *eu am puterea să...*

În primul sens, libertatea presupune personalitatea, în al doilea, capacitatea; iar în al treilea sens, ea necesită alte condiții (materiale sau de altă natură) care să o susțină .

Libertatea ca permisiune și libertatea în sensul de capacitate se află în strânsă legătură, de vreme ce permisiunea fără posibilitate și posibilitatea fără permisiune sunt la fel de inutile. Cu toate acestea, nu trebuie să le confundăm, deoarece nici unul dintre aceste tipuri de libertate nu poate acoperi ambele accepții. Anumite tipuri de libertăți sunt destinate în mod principal creării condițiilor permisive ale libertății. Libertatea politică este o astfel de libertate, iar adeseori – și libertatea juridică și cea economică. În alte contexte, accentul cade în principal, dacă nu exclusiv, pe sursele și resursele libertății –ale libertății în sensul de capacitate. Este mai ales cazul abordării filosofice a problemei libertății și a noțiunilor de libertate psihologică și intelectuală.

Distincția dintre eu aș putea și eu pot corespunde deosebirii dintre sfera exterioară și cea interioară a libertății. Atunci când suntem interesați de exteriorizarea libertății, adică de libera acțiune , libertatea ia forma permisiunii. Când, pe de altă parte , nu se pune problema libertății exterioare, atunci avem de-a face cu sensul de capacitate. Termeni ca

independență, protecție și *acțiune* sunt utilizați în general pentru a indica libertatea exterioară, în timp ce termenii *autonomie, împlinire de sine* și *voință*, se referă de obicei la libertatea ce există în *interiore hominis*. În concluzie, putem afirma că libertatea politică nu este o libertate interioară, ci o libertate relațională și instrumentală al cărei scop principal este crearea contextului libertății, a condițiilor pentru libertate.

Cranston remarca faptul că "termenul libertate prezintă cel mai redus grad de ambiguitate, din punct de vedere politic, în perioadele de opresiune centralizată".

Hobbes și englezii din vremea sa știau cât de riscantă poate fi viața. Iar Hobbes susținea că se bazează pe *sensul atribuit în general* termenului în Anglia, atunci când scria: "Libertatea sau dreptul de a fi liber semnifică, în mod concret, absența...impedimentelor externe asupra mișcării". Majoritatea autorilor subliniază, în cazul libertății , marea varietate de sensuri. Dar, dacă libertatea politică este despărțită de celelalte forme de libertate, continuitatea și persistența sensului acesteia sunt izbitoare în decursul timpului. Oriunde statul se materializează ca o entitate supraordonată și oriunde individul occidental își revendică dreptul la libertate, el înțelege de fapt ceea ce spunea Hobbes: absența interdicțiilor externe, înlăturarea constrângerilor exterioare, minimalizarea dependenței coercitive. Cu alte cuvinte, libertatea politică reprezintă în mod special libertatea *față de,* nu libertatea *de a...* Obișnuim să o numim *libertate negativă*, însă, de vreme ce această afirmație dobândește cu ușurință un sens depreciativ și contribuie la prezentarea libertății politice în sensul de libertate de rang inferior, aș prefera să spunem, mai exact, că aceasta este o libertate defensivă sau protectivă.

Nu trebuie să invocăm filosofiile monadice sau atomiste despre om pentru a explica de ce libertatea tinde să fie înțeleasă permanent – mai ales când opresiunea este din ce în ce mai mare – ca libertate față de, ca o

libertate defensivă. Ceea ce este cu adevărat important este că problema libertății politice apare doar în contextul relației dintre cetățean și stat din perspectiva cetățeanului. Dacă luăm în considerare această relație din perspectiva statului, rezultă că nu ne mai interesează problema libertății politice. Când afirmăm că statul *are libertatea de a* ...ne referim la o putere discreționară. Statul tiranic este liber să conducă după propria dorință, iar aceasta înseamnă că își privează supușii de libertățile lor. Cu siguranță, absența impedimentelor exterioare despre care vorbea Hobbes nu trebuie luată în sens literal; astfel, sugerează revendicări anarhice. Absența restricțiilor nu înseamnă eliminarea tuturor restricțiilor. Pretindem de la libertatea politică protecția față de puterea nelimitată (absolută) și arbitrară. Prin situație de libertate înțelegem o situație de protecție care permite guvernanților să se opună eficient abuzurilor de putere ale guvernanților.

Când termenul libertate este utilizat generic, se urmărește în general libertatea de opțiune. Însă și libertatea de opțiune este o chestiune ce mai trebuie analizată. Pentru că libertatea de opțiune nu este o libertate relațională, ea nu face decât să confrunte un actant cu alternativele unui curs de acțiune. Libertatea politică este, în schimb, o libertate relațională, ea apare în cazul acelor actanți sociali ale căror libertăți trebuie să coexiste reciproc.

Jean Jeaques Rousseau nu prezenta o concepție nouă despre libertate. Îi făcea plăcere să își contrazică în toate aspectele contemporanii, dar nu și în acest punct: concepția legalistă asupra libertății care își găsise noi resurse și sprijin în drepturile naturale ale revirimentului legii naturale din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea. Rousseau nu se gândise niciodată la eliberarea omului prin intermediul suveranității poporului, așa cum afirmă mulți dintre adepții săi contemporani. Afirmația potrivit căreia libertatea este întemeiată de lege și prin lege își găsește în Rousseau în cel mai bun

caz suporterul cel mai intransigent. Rousseau era atât de ferm în această privință, încât nu putea accepta nici măcar concepere legislativă a legii în interiorul unei structuri constituționale (așa cum a fost propusă de Montesquieu), deoarece această soluție permitea modificarea legilor, în vreme ce Rousseau dorea o Lege fundamentală imuabilă.

A vorbit vreodată Rousseau de libertatea ca autonomie? Într-adevăr, în *Contractul social* el face următoarea afirmație: "Supunerea în fața legilor pe care singuri le-am impus este o formă de libertate"[29]. Dar atunci când declara că toți sunt liberi deoarece, supunându-se legilor pe care singuri și le-au creat, ei ascultă de propria voință, Rousseau nu vorbea în nici un caz de autonomia pe care astăzi o considerăm a fi descoperirea sa. În primul rând, Rousseau raporta ideea sa despre autonomie la ideea de contract, adică la ipoteza unui pact inițial în care, la modul ideal, fiecare parte implicată în contract se supune normelor liber acceptate. Faptul că Rousseau se gândea la o democrație care nu era pentru el menținerea acestei libertăți într-o strânsă legătură cu legitimitatea a inițială și sugerează că el nu intenționa ca această idee să fie utilizată așa cum o facem noi astăzi. Există o condiție esențială care încadrează formula lui Rousseau, și anume faptul că poporul este liber atât timp cât nu transferă exercițiul suveranității asupra adunării legislative. Astfel, concepția sa presupune o supunere necontractuală în fața legilor concepute de alții pentru noi.

În al doilea rând, teza lui Rousseau se află într-o strânsă legătură cu numărul redus de cetățeni al democrației sale. O democrație participativă și redusă ca număr de participanți, dacă dorim – dar nu participativă în sens excesiv. Rousseau aprecia modelul Spartei și Romei, însă dacă ignorăm exemplele sale îndoielnice, realitatea rămâne aceea că

[29] J.J.Rousseau, op .cit., pag 150

pentru Rousseau statul ideal se limita la oraşele mici şi niciodată nu se gândise că democraţia sa ar putea fi valabilă şi pentru marile republici.

În al treilea rând, atribuind lui Rousseau conceptul de libertate ca autonomie, acceptăm premisa de la care a pornit şi ignorăm concluziile la care s-a ajuns. Când Rousseau a revenit la libertatea înţeleasă ca supunere în faţa legilor impuse de noi înşine, problema era legitimarea legii. Dacă omul renunţă la libertatea naturală pentru a dobândi libertăţi civile superioare, el face acest lucru pentru că societatea al cărei membru este îl supune unor norme pe care el le-a acceptat de bună voie, şi anume Legi fondate care îl eliberează şi nu îl oprimă. Însă, odată ce legea este legitimată şi adevărata lege este stabilită, libertatea lui Rousseau devine libertatea supusă legii. Omul este liber deoarece, atunci când legile guvernează şi nu oamenii, el nu cedează în faţa nimănui. Cu alte cuvinte, el este liber pentru că nu este expus arbitrarietăţii puterii. Aceasta era concepţia lui Rousseau despre libertate, şi astfel era înţeleasă de către contemporanii săi. Chiar şi în *Declaraţia Drepturilor* din 1793, articolul 9 afirma: " Legea trebuie să protejeze libertatea publică şi individuală împotriva opresiunii celor care guvernează". Acest articol are o rezonanţă nefirească dacă ne amintim că teroarea era la apogeu. Cu toate acestea, afirmaţia este o definiţie a libertăţii ce putea proveni de la Rousseau.

Mult timp s-a considerat că libertatea presupune *egalitatea în libertate*, dar egalitatea în sine obţinuse prea puţină recunoaştere. Astăzi, libertatea şi egalitatea necesită o recunoaştere separată, iar în acest sens egalitatea poate genera, dar şi suprima libertatea. Este o opinie larg răspândită, dar care trebuie analizată în profunzime.

De îndată ce o anumită libertate stimulează interesul pentru egalitate, idealul libertăţii este lezat, iar preocuparea pentru egalitate sporeşte. Există două motive majore. Mai întâi, ideea de egalitate este mai accesibilă, de vreme ce egalitatea poate fi considerată o realitate concretă (

chiar dacă nu explicită), în vreme ce despre libertate nu se poate spune acest lucru. În al doilea rând, egalitatea are ca rezultat beneficii tangibile, materiale, în vreme ce beneficiile libertății sunt, atât timp cât dispunem de ele intangibile. Acesta este motivul pentru care și egalitatea economică, dintre toate egalitățile analizate, este cea mai stringentă problemă a momentului actual.

Egalitatea este o formă a libertății, în sensul că nu este o condiție a libertății. A spune că ceva este o condiție pentru altceva nu e același lucru cu a spune că ele sunt identice. De la premisa că egalitatea este o condiție a libertății nu putem trage concluzia că dacă suntem egali devenim, ca urmare a aceluiași raționament, liberi, depinde în primul rând de genul de stăpân care ne face să fim egali.

Ni se spune deseori că libertatea este în avantajul celor puțini; similar, egalitatea reprezintă forța celor mulți (și favorizează forța prin cantitate). Dar paralelismul nu este perfect. Există o deosebire fundamentală între cele două cazuri, și anume aceea că instrumentele libertății nu îi ajută nici pe cei mulți, și nici pe cei puțini să reușească în a-i oprima pe ceilalți, în vreme ce, în numele și cu mijloacele specifice egalității, atât cei mulți, cât și cei puțini pot deveni înrobiți. Astfel, deosebirea constă în aceea că în timp ce principiul libertății nu poate fi răsturnat – în activitatea practică –în opusul său perfect, principiul egalității e predispus unei asemenea răsturnări.

Capitolul III

Libertate şi atitudine personală

III.1. Libertatea şi constrângerile

Problema libertăţii se cristalizează odată cu convingerea că fenomenele, evenimentele şi chiar conduitele umane apar, nu la întâmplare, în mod inexplicabil şi imprevizibil, ci în mod necesar, ca rezultat obiectiv al acţiunii unor factori care determină şi explică tot ceea ce se petrece în realitate. Ideea de necesitate a primit interpretări foarte diferite, iar analiza ei s-a realizat pe planuri distincte specifice ontologiei, moralei, sferei social-politice şi celei antropologice. Prima diferenţiere ce se impune este cea de interpretare religioasă a necesităţii şi interpretarea sa naturalist-ştiinţifică sau raţionalistă.

III.1.1. Libertatea şi liberul arbitru

În antichitate , prima formă de manifestare a Necesităţii este voinţa arbitrară a zeilor: existenţa umană este dominată de necesitate, deoarece zeii şi nu oamenii decid în cele din urmă cursul ei. Libertatea umană nu este anulată complet – nu orice faptă a omului este dictată de zei. Orice încălcare a voinţei acestora este pedepsită, iar înfruntarea dintre zei şi oameni se încheie de obicei cu victoria zeilor.

În cadrul gândirii filosofice propriu-zise, cât şi în cel al gândirii mitice, Necesitatea îşi face simţită prezenţa în viaţa oamenilor într-o formă impersonală – ca Destin.

Destinul întruchipa – pentru antici – caracterul prestabilit şi implacabil a cursului vieţii fiecărui individ. Gândirea antică face apel la ideea de soartă sau destin fără a elucida natura şi originea acestei forţe implacabile căreia i se acordă un rol atât de important în viaţa oamenilor,

pur şi simplu destinul desemnează " ceea ce este scris să se întâmple", adică un curs fatal de evenimente ce poate fi prevestit, dar nu preîntâmpinat.Destinul se împlineşte în ciuda tuturor eforturilor umane.

În gândirea antică târzie destinul va dobândi, pe lângă interpretarea religioasă şi o interpretare naturalistă, fiind conceput ca efect a înlănţuirii implacabile a cauzelor şi efectelor. Destinul reapare ca rezultat fatal al manifestării cauzalităţii în viaţa oamenilor.

Experienţa morală a anticilor a constituit şi ea o sursă de concluzii pesimiste privind limitele fatale ale libertăţii de care dispun oamenii. Această experienţă dovedea că adeseori omul este prins, printr-un concurs de împrejurări independente de voinţa sa, în situaţiile din care nu poate ieşi decât făcând sacrificii dramatice, sacrificii care dovedesc forţa fatalităţii şi limitele posibilităţilor umane de a-şi realiza aspiraţiile. Omul apare ca fiind supus unei necesităţi fatale, manifestate prin împrejurări care impun alegeri tragice şi sacrificii, care îi împiedică să-şi realizeze toate scopurile. Pentru a desemna acest tip de necesitate grecii antici au folosit termenul de *tuché*, prin care surprindeau forţa constrângătoare a ceea ce i se întâmplă unui om, a situaţiilor în care este pus uneori de viaţă. Toate aceste constatări conduc la o concluzie comună: că şi în natură, şi în sfera existenţei domneşte Necesitatea.

Ideea unei fatalităţi căreia omul îi cade în mod inevitabil pradă, va fi preluată şi către monoteismul iudaic. Elementul nou pe care îl aduce monoteismul este convingerea că tot ce se află în univers şi tot ceea ce se petrece este necesar şi imposibil de modificat, deoarece este rezultatul creaţiei desăvârşite a Divinităţii. Omul nu numai că nu poate modifica deloc creaţia divină şi deci nu poate schimba nimic în univers, dar nici măcar nu poate înţelege ceea ce se întâmplă în jurul său. În viziunea monoteismului iudaic, subordonarea omului faţă de Dumnezeu este mult mai profundă decât era în concepţiile politeiste, subordonarea faţă de zei.

Există doar o libertate a gândului omenesc, însă în ceea ce privește vorbirea, tot Dumnezeu este cel care dictează. Oamenii cred că hotărârile pe care le iau le aparțin lor înșiși, dar se înșeală. Cu atât mai mult rezultatele faptelor omenești depind nu de autorii lor, ci de Dumnezeu. În condițiile afirmării unei asemenea atotputernicii divine, se ridică problema dacă însăși ideea de libertate umană mai are vreun sens.

Gândirea creștină medievală se află în fața unei probleme similare. Teologii creștini trebuiau să răspundă la întrebarea: Mai poate omul să fie liber? În primul rând, într-un univers guvernat de divinitate, omul nu poate fi stăpânul propriului destin. În al doilea rând, însăși voința umană reprezintă o manifestare a acțiunii divine. În al treilea rând, alegerile omului decurg din scopurile sale (scopurile aparțin naturii), alegerile nu sunt libere, ci dictate acestuia de propriile înclinații naturale. Se afirmă că omul nu este înzestrat cu liber arbitru, adică nu poate alege și face ceea ce vrea. Dacă omul nu este liber, dacă actele sale nu i se datorează, ci îi sunt dictate în mod implacabil, atunci el nu poartă responsabilitatea lor, nu poate fi nici blamat, nici lăudat pentru faptele sale și nici determinat prin educație religioasă să se perfecționeze moral, în acest caz amenințarea și promisiunea, sfatul și interdicția, răsplata și pedeapsa și-ar pierde utilitatea și sensul, omul ar fi anulat ca ființă morală. Admiterea liberului arbitru constituie o necesitate pentru gândirea teologică, care a construit un sistem complex de argumente bazat pe multiple nuanțări și soluții ingenioase.

Libertatea acordată omului de divinitate nu se află în contradicție cu atotputernicia divină, conform gândirii teologice din două motive:

- deși Dumnezeu acordă omului libertatea de a alege, el împiedică într-un oarecare fel faptele acestuia când este cazul, când contravine proiectului divin.

- Divinitatea ajută pe fiecare să aleagă ceea ce acesta vrea să aleagă.

Atotputernicia divină nu intră în contradicție cu liberul arbitru, căci divinitatea nu-l constrânge pe om să aleagă un anumit lucru și nu altul.

Cea mai bună dovadă a existenței liberului arbitru este rațiunea sau judecata omului, idee prezentă la Descartes. Așadar, omul posedă liber arbitru căci alegerile sale nu sunt dictate de instinctul natural ci de judecată. Necesitatea de a-l recunoaște ca ființă morală a obligat gândirea creștină să susțină existența liberului arbitru.

Substratul moral al ideii religioase de liber arbitru este interpretat de Nietzsche în termeni extrem de negativi.

Ideile directoare ale moralei creștine, bunăoară ideea de milă, sunt respinse ca având efecte nefaste asupra omului și asupra societății. Puternic influențat de ideile lui Darwin asupra selecției naturale, Nietzsche tinde să vadă oamenii ca ființe biologice angajate într-o continuă luptă pentru supraviețuire , luptă în care ceea ce contează este, energia , forța, vitalitatea, valorile creștine: mila , umilința, supunerea, având un rol negativ, demobilizator, ele slăbesc voința și instinctul vital, de aceea filosofia le respinge. Într-o lume a luptei pentru existență, a selecției *celui mai puternic*, valorile și ideile creștine nu mai au nici un sens, acesta este unul din motivele pentru care Nietzsche crede ca "Dumnezeu a murit![30]", idee din care decurge și incompatibilitatea creștinismului cu realitatea aspră a existenței umane, văzută în termenii unui darwinism aplicat vieții sociale.

O consecință a înzestrării omului cu *liber arbitru* este aceea a responsabilității pentru faptele sale. Putând alege în libertate. Omul devine responsabil pentru opțiunile sale. În concepțiile religioase, se consideră că

[30] Fr.Nietzsche- *Știința veselă* , Editura Pontica, Constanța, 1993, pag 19

prin semnificaţia faptelor sale omul se apropie sau se îndepărtează de Dumnezeu, iar *liberul arbitru* nu este altceva decât modul în care credinciosul răspunde bunăvoinţei divine.

III.1.2. Libertatea şi cauzalitatea

Ideea de necesitate apare în cele mai timpurii scrieri antice sub forma intuiţiei profunde, surprind în ciuda unor nuanţe care le diferenţiază, acest aspect de ordine necesară proprie desfăşurării evenimentelor reale. Treptat capătă conceptualizări care se constituie în argumente logice clare:

- existenţa cauzalităţii, dată fiind existenţa cauzei, apariţia efectului are un caracter necesar;
- existenţa unor legi naturale care guvernează desfăşurarea fenomenelor, imaginea lumii nu poate fi decât una în care domină ordinea şi necesitatea.

Recunoaşterea existenţei unui element necesar şi inevitabil în desfăşurarea fenomenelor, constatarea caracterului fatal al celor ce se întâmplă au pus gândirea antică în faţa unor întrebări foarte grave: În această lume guvernată de necesitate mai poate fi vorba de libertate? Cum s-ar putea realiza libertatea umană acolo unde domneşte fatalitatea?

Soluţia stoică presupune recunoaşterea necondiţionată a forţei implacabile, a Necesităţii, a destinului asupra fenomenelor reale. În interpretarea stoicilor, evenimentele nu sunt necesare doar pentru că au un caracter predeterminat şi ireversibil ci pentru că ele alcătuiesc armonia universală, cosmică, de necuprins pentru om.

Pentru cei care acceptă principiul cauzalităţii, ideea de libertate umană este definitiv respinsă. Spinoza voia să combată tendinţa comună de a interpreta libertatea ca libertate de manifestare a impulsurilor neînfrânate, ca libertate arbitrară şi să apere ideea libertăţii de manifestare a raţiunii umane. Pentru a putea promova acest punct de vedere, filosofia reabilitează

ideea de libertate cu ajutorul unor distincţii: distincţia dintre libertatea înţeleasă ca absenţă a tuturor constrângerilor exterioare exercitate asupra voinţei umane şi libertatea înţeleasă ca absenţă a oricărei cauze sau necesităţi decurgând din însăşi natura internă a omului. În primul înţeles libertatea există, omul poate fi liber , în cel de-al doilea însă nu. Omul poate fi liber în senul că nici o forţă exterioară nu-l constrânge să facă sau nu un anumit lucru.

Vasile Conta, autor al unei teorii a fatalismului, afirmă că nu există nici cea mai mică deosebire între legile fenomenelor sociale şi acelea ale lumii fizice propriu-zise, şi unele şi altele sunt exacte, inflexibile şi prin urmare fatale. S-a străduit să arate că toate fenomenele din lume sunt reglate după legi fizice şi naturale, nu există nimic din ceea ce s-a numit întâmplare şi că în lume nu există decât materie care se mişcă şi se metamorfozează până la infinit în spaţiu şi timp, ascultând de legi fatale, nu rămâne nici un loc pentru libertatea voinţei umane.

Fatalismul în determinismul universal, " nu mai rămâne îndoială că determinarea este un efect al motivelor, acestea sunt la rândul lor un efect necesar al organizării corporale a omului sub influenţa obiectelor exterioare, fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanţ nesfârşit de cauze şi de efecte ce se întinde în lumea materială"[31]. Concepţiile strict deterministe sunt considerate concepţii ce anulează responsabilitatea prin predeterminarea absolută, implacabilă pe care o sugerează. Liberul arbitru înseamnă noutate, înseamnă altoirea pe tulpina trecutului a ceva ce nu este sădit acolo dinainte. Concluzia sugerată de pragmatism este că întreaga teorie a libertăţii are doar valoare practică, de sprijin psihologic, nu şi valoare cognitivă, explicativă, reală, întreaga dispută dintre determinism şi libertate este subminată şi suspectată de lipsă de conţinut teoretic.

---

[31] V.Conta, op. cit., pag 75

Aşadar, libertatea a fost raportată la necesitatea naturală înţeleasă sub forma cauzelor şi legilor. Tot ceea ce se întâmplă are o cauză, nu există libertate absolută. Cauzele fac din orice act ceva necesar, conduc la o limitare sau anulare a libertăţii umane. Actele umane ar fi rezultatul unor constrângeri cauzale.

Determinismul este teoria filosofică ce studiază raporturile directe sau indirecte, cauzale sau condiţionale, esenţiale sau neesenţiale, necesare sau întâmplătoare, logice, etc. din şi dintre obiectele lumii, raporturi desemnate de categorii filosofice corespunzătoare. În sens restrâns, determinismul este teoria filosofică potrivit căreia orice obiect este determinat. Una din consecinţele determinismului asupra libertăţii poate fi gândită din perspectiva existenţei constrângerilor de tip cauzal. Astfel, dacă sunt acceptate constrângeri din partea unei instanţe supranaturale, de pildă în forma destinului prestabilit, atunci libertatea umană va fi înţeleasă doar în corelaţie cu acceptarea necesităţii supranaturale. Acest gen de viziune se extinde şi asupra fenomenelor naturale, condiţionate de existenţa unor cauze care să determine anumite stări ale lucrurilor. Determinismul mecanicist este o astfel de condiţionare.

III.1.3. Libertatea ca problemă antropologică

Antropologia filosofică transferă dezbaterea problemei libertăţii din sfera ontologiei generale în sfera ontologiei umanului, a concepţiilor despre natura şi condiţia specifică omului. Ideea de libertate nu mai este raportată la Necesităţile ontologice ci este raportată la caracteristicile personalităţii umane. Există două dimensiuni fundamentale ale personalităţii: afectivitatea şi voliţia. Până în secolul XVII, omul era văzut drept o fiinţă înzestrată cu şi condusă de raţiune. În viziunea clasică, omul gândeşte, compară , evaluează diverse alternative, apoi decide. Voinţa ar fi subordonată gândirii.Omul este ceea ce este conform naturii sale interne şi

nu se poate schimba, libertatea interioară este văzută ca libertate de alegere, de opțiune.

III.1.4. Libertatea ca problemă social-politică

Prin necesitate se înțeleg nu atât legile naturii cât legile juridice ce vor sta la baza ideii statului de drept, stat în care fiecare cetățean este liber deoarece voința sa nu se subordonează nici unei alte voințe subiective, nici unui ordin arbitrar, ci numai necesității sociale obiective exprimate de legile statului. Când fiecare face ce-i place, nu este liber. Libertatea înseamnă a nu supune voința altuia voinței noastre. În libertatea comună nimeni nu are dreptul să facă ceea ce îi interzice libertatea altuia, libertatea fără justiție este o adevărată contradicție. Nu există libertate acolo unde nu sunt legi sau unde cineva este deasupra legilor.

III.2. Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau – reprezentanți ai filosofiei moderne

III.2.1. Rene Descartes (1596-1650)

Descartes prezintă teoria sa despre libertate în lucrările *Principiile filosofiei* și *Meditații metafizice.*

În accepțiunea lui Descartes *liberul arbitru* este capacitatea de a alege între bine și rău, este acea calitate a omului care îl ridică pe acesta spre perfecțiune. Alegerile liberului arbitru sunt precedate de acte de cunoaștere, realizabile prin grația divină. Astfel, alegerile întemeiate pe adevăr sunt demne de laudă, iar cele bazate pe fals sunt demne de dispreț. Deci, *liberul arbitru* este însoțit de responsabilitate. Corelată liberului arbitru, apare și voința, care este foarte amplă. Ceasta se află uneori în neconcordanță cu intelectul; întinderea mai mare a voinței decât a intelectului este sursă a greșelilor noastre.

Extras din text, în manualul de filosofie, din lucrarea *Principiile filosofiei*, analiza concepției despre libertate a lui René Descartes poate avea următoarele idei explicative:

- prin conceptul de *liber arbitru* se înțelege capacitatea omului ca ființă rațională de a alege între bine și rău, capacitate care ne permite să fim stăpânii faptelor noastre.
- *Liberul arbitru* este premers de cunoaștere, de aceea ca un demers în cunoștință de cauză față de variantele de alegere, este un act de libertate asumat cu responsabilitate. Pe lângă faptul că omul dispune de un intelect capabil de cunoaștere certă, acțiunile îi sunt marcate și de voință. Aceasta se extinde uneori mai mult decât intelectul capabil să cunoască adecvat și ca atare dă naștere erorilor. Se poate remarca faptul că libertatea prea mare a voinței are drept consecință în planul

cunoaşterii producerea erorilor sau a cunoştinţelor confuze ori obscure.

- A avea *liber arbitru* înseamnă a deveni *demn de laudă sau de dispreţ*, mai exact asumarea responsabilităţii faţă de alegerea făcută.

In *Principiile filosofiei*, Descartes propune spre analiză problematica liberului arbitru. Acesta are meritul de a înlătura arbitrarul incontrolabil al *geniului rău*. Fiind o instanţă negativă, exterioară omului şi într-un fel divină, *geniul rău* scapă oricărei determinări posibile. El putea fi presupus, i se putea presupune acţiunea, dar nu puteau fi produse în nici un fel acţiunile sale. *Liberul arbitru* este o instanţă pozitivă, controlabilă, care ne permite să ne manifestăm reţinerile în faţa cunoştinţelor neîndeajuns cercetate sau care sunt suspectate a fi urmarea unor capricii, neânţelese nouă, ale lui Dumnezeu. De aceea filosoful renunţă la presupoziţia *geniului rău*, înlocuindu-l cu facultatea liberului arbitru.

"Avem un liber arbitru care ne permite să ne abţinem a crede lucrurile îndoielnice, şi astfel ne împiedică să fim înşelaţi. Dar, chiar dacă cel care ne-a creat ar fi atotputernic şi chiar dacă i-ar face plăcere să ne înşele, asta nu ne împiedică să simţim în noi o astfel de libertate încât, când vrem, putem să ne abţinem a îngădui în convingerea noastră lucrurile pe care nu le cunoaştem bine, şi astfel, acea libertate ne fereşte a fi înşelaţi vreodată."[32]

Îndoiala, prin *liberul arbitru*, devine expresie a libertăţii gândirii şi condiţia esenţială a acţiunii spiritului. Înţeleasă în această lumină, îndoiala delimitează în mod fundamental acţiunea dubitativă de scepticism, refuză negarea absolută şi agnosticismul, transformând acţiunea spiritului dubitativ în activitate epistemică. Astfel, Descartes aduce îndoiala în

[32] R.Descartes- *Principiile filosofiei*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, pag 81

ipostaza unui principiu de posibilitate al oricărei construcții metafizice: libertatea spiritului în abordarea obiectului pe care și-l propune.

În lucrarea *Meditații metafizice*, Descartes are în vedere faptul că voința pe care o avem de la Dumnezeu este "cât se poate de întinsă și, în felul ei, desăvârșită", iar acest aspect ne favorizează libertatea. Prin exercitarea *liberului arbitru* devenim stăpânii faptelor noastre. În viziunea autorului, "grația divină și cunoașterea naturală, departe de a-mi diminua libertatea, mai degrabă o sporesc și o consolidează"[33], deci libertatea poate fi însoțită de responsabilitate în măsura în care alegerile sunt premerse de cunoaștere. Alegând în cunoștință de cauză, alegem cu responsabilitate. Libertatea omului este infinită, fiindcă omul se aseamănă cu divinitatea prin întinderea voinței. Omul este absolut liber și absolut responsabil, întrucât principala sa perfecțiune este aceea de a dispune de liber arbitru. Libertatea este angajată, întrucât este un rezultat al propriei noastre alegeri. Descartes susține că libertatea este manifestă în forma *liberului arbitru* acceptat cu necesitate pentru evitarea aporiilor la care conduce ideea unui determinism divin absolut. Condiția de exercitare a *liberului arbitru* o constituie prezența *voinței infinite*, care generează libertate infinită. Subiectul își poate manifesta capacitatea de deliberare fără nicio restricție, *grația divină* permițând nu doar manifestarea libertății, ci și consolidarea ei prin cunoaștere.

Cauza erorilor este identificată de Descartes în libertatea umană, imperfectă, datorată inadecvării dintre voința infinită și intelectul limitat, libertatea de alegere determină erori și imperfecțiuni pentru că nu se adecvează permanent facultății de cunoaștere. Libertatea umană justifică inclusiv existența răului, a imperfecțiunii și a erorii. Pentru a nu recădea în aporie și a considera că în virtutea *liberului arbitru*, Dumnezeu ne

[33] R.Descartes- *Meditatii metafizice*, Editura Crater, București, 2000, pag 115

determină, limitându-ne libertatea, conceptul de libertate este subsumat *grației divine*, aceasta influențează intelectul nostru, iar alegerile se bazează pe cunoaștere. Libertatea unei persoane se exprimă ca posibilitatea a acesteia de a alege și de a nu fi împiedicată să acționeze în conformitate cu alegerea făcută. Alegerea nu ar fi, însă, posibilă dacă nu am cunoaște alternativele care ni se oferă.

III.2.2. Benedict Baruch Spinoza (1632-1677)

Spinoza, filosof panteist, înscrie printre axiomele *Eticii* sale pe care o tratează *more geometrico,* de fapt, prima axiomă, cea care spune că " toate câte sunt există sau în sine sau în altceva" , echivalează cu afirmația că " unele obiecte sau fapte au o cauză în sine", sunt libere, iar altele au cauza în altceva, deci nu sunt libere pentru a exista, trebuie să existe o cauză a lor, în afara lor.

În *Scrisoarea către G. H. Schuller*, Spinoza ne arată ce înțelege el prin lucru care există liber. "Eu numesc liber un lucru care există și lucrează numai din necesitatea naturii sale, iar constrâns acela care e determinat de altul să existe și să lucreze într-un anume fel și determinat"[34]. Afirmația lui, "Dumnezeu există liber și totuși în mod necesar", exprimă ideea că Dumnezeu, pentru a exista, nu mai are nevoie de nici o altă cauză, cauza sa fiind în sine, există deci, liber. Toate celelalte existențe sunt lipsite de libertate, în sensul că ele nu există și nu lucrează în virtutea naturii lor proprii, ci în virtutea naturii substanței din care sunt făcute.

Pornind de la ideea lui Spinoza că Dumnezeu este dizolvat în natură, este tot una cu natura *(Deus sive Natura*), concludem că și natura este liberă și totuși ea lucrează în virtutea unor legi necesare neimpuse din

---

[34] Spinoza - *Scrisoarea către G. H. Schuller* , apud. Benjanim Constant- *Despre libertate la antici și moderni,* Editura Institutul European, Iasi, 1996, , pag 138

afară, ceea ce explică sintagma *necesitate liberă*. De altfel, Spinoza nu opune propriu-zis libertatea necesității, ci constrângerii. Omul are iluzia că este liber, deoarece își cunoaște numai acțiunile, nu și cauzele lor. Dar, încercând să cunoască, să descopere cauzele lucrurilor, abia atunci el devine liber. Libertatea omului nu poate fi decât apanajul cunoașterii. Numai când omul ajunge să înțeleagă libertatea lui, natura și necesitatea legilor ei, devine liber. Deci, libertatea este înțelegerea necesității.

Conceptul de libertate pentru Spinoza include două viziuni: una în care subliniază posibilitatea atingerii *libertății de timp* și alta în care se relevă identitatea dintre libertate și necesitate. Prima își are izvorul în teoria ideilor, în care rațiunea are ca dat calitatea de a percepe lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei, și anume prin ideile adecvate care devin astfel în măsura în care se apropie de intelectul divin prin iubirea intelectuală, o concepție sub specia eternității. Rațiunea , care aspiră la totalitatea eternă, accede în același timp șa substanța dincolo de timpul ce aparține modurilor, iar prin înțelegerea necesității cauzale a lui Dumnezeu ea depășește efemerul, atingând voința eternă și de neclintit a divinului.

Dumnezeu , ca singura substanță creatoare, este numit *Natura Naturans*, în timp ce modurile și atributele, ca substanțe create, sunt *Natura naturata*. Ceea ce este constrâns în natură este lucrul și la jumătatea distanței dintre lucru și Dumnezeu se află omul care se mișcă între cauzalitatea lucrului și libertatea divină. Raportul dintre cauzalitate și libertate este rezolvat de Spinoza prin cunoaștere. El definește libertatea ca fiind *necesitate înțeleasă*, întrucât omul poate fi liber dacă înțelege prin cunoaștere necesitatea. Omul are o libertate închipuită atunci când din raportul cauzal cunoaște numai cauza sau numai efectul, adică libertatea umană închipuită este rezultatul unei cunoașteri pe jumătate. Spinoza vorbește de o libertate relativă. Omul posedă libertatea, o libertate oferită în sensul liberului arbitru. Liber este doar acel om în care voința acționează

constrânsă de propria ei natură, şi nu acela a cărui voinţă este constrânsă exterior.

Pentru noi oamenii, adevărata libertate nu poate fi altceva decât necesitatea divină. Şi aceasta pentru că nu te poţi împotrivi libertăţii Lui, pentru că El este totul, care ne include şi pe noi ca moduri. Omul spinozist, care-şi dobândeşte umanitatea în măsura în care se apropie de divin, avansează de la o stare pasivă la o stare activă, de la situaţia pietrei neştiutoare de cauza externă ce o determină la o stare privilegiată întrucât posedă idei adecvate. Deoarece ordinea lumii este ordinea ideilor adecvate, "eu sunt un principiu activ pentru că sunt determinat de mine însumi"[35]. Căci, determinarea de sine este echivalentă cu necesitatea liberă sau cu definiţia „liber este un lucru care există numai din necesitatea naturii sale şi care se determină de la sine să lucreze". Total diferită de constrângere, o astfel de libertate nu este lipsită de moralitate, căci puterea asupra lucrurilor înseamnă independenţa sufletului, o virtute ce se transformă în fericire. Spinoza reuşeşte, prin concepţia sa să convertească necesitatea în libertate.

Aceeaşi ecuaţie de convertire a libertăţii în necesitate o întâlnim şi la Kant, mai târziu şi la Camus, unde oamenii se înalţă liberi, în mod paradoxal pentru cei obişnuiţi, anume prin asimilarea, prin înţelegerea necesităţii, datoriei şi absurdului.

După Spinoza, în *Etica*, între Dumnezeu şi natură există un raport de identitate, dar o identitate care nu este biunivocă, Dumnezeu este identic cu natura dar natura nu este identică cu Dumnezeu în acelaşi fel. Pentru Spinoza, natura divină nu poate fi decât necesară, caz în care lumea creată este guvernată de necesitate. Prin urmare, omul, întrucât este creat, nu poate fi guvernat decât tot de necesitate. Ar însemna că omul nu poate fi în nici un caz liber, că libertatea îi este un fenomen necunoscut. Există

[35] Ibidem, pag. 139

aproape un paradox, deşi omul este supus necesităţii divine, este nemărginit de liber. Prin libertate se înţelege de această dată, cunoaşterea şi asumarea cauzei care îl determină şi înţelegerea acordului dintre voinţa divină şi voinţa umană. Omul, singur, cunoaşte natura, ştie că există Dumnezeu fără să-l cunoască, astfel încât cunoaşterea adecvată a lumii create îi conferă omului fenomenul libertăţii. Aşa că, în ciuda necesităţii divine , dar spre cinstea ei, dacă eu cunosc cauza, ştiu efectul. În acest fel, omul, stă deasupra naturii prin intelect, şi-i vizualizează desfăşurarea. Asta este libertatea lui Spinoza. Concluzia lui Spinoza: omul nu este liber de la Dumnezeu, el este liber cunoscând , şi cunoaşte pentru că este liber în propria libertate. E necesar să nui se confunde libertatea lui Dumnezeu cu libertatea omului, sau chiar libertăţile dintre doi indivizi. Fiecare este atât de liber cât îi permite intelectul, cât poate sesiza cauza. Nu toţi oamenii sunt la fel de liberi chiar dacă libertatea este aceeaşi pentru toţi. Cu cât un suflet înţelege mai bine necesitatea, cu atât el are o mai mare putere şi suferă mai puţin. Libertatea şi necesitatea nu sunt opuse, în Dumnezeu ele sunt sinonime. Pentru Dumnezeu, a fi liber înseamnă a exista potrivit propriei tale necesităţi, iar aceasta nu înseamnă altceva decât a spune că Dumnezeu este deopotrivă liber şi necesar. Libertatea lui Dumnezeu coincide cu necesitatea lui Dumnezeu. Libertatea noastră, în acest fel, nu este altceva decât necesitate divină. Iar dacă în mod necesar Dumnezeu este liber. La fel, în mod liber, eu îmi devin mie însumi o necesitate. Şi atunci nu apare o rupere de lume, ci dimpotrivă o intrare în esenţa, căci nu există libertate împotriva lui Dumnezeu. Libertatea omului este aceea de a face ce se poate face cu necesitatea proprie, iar dacă necesitatea este liberă, libertatea este necesară. Cuvintele lui Spinoza sunt: "Numesc liber un lucru care este şi acţionează doar prin necesitatea naturii sale, iar constrâns pe acela care este determinat de un alt lucru să existe şi să acţioneze"[36]. În alt

[36] Spinoza- *Etica,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti,

loc al *Eticii* aflăm: „Totul decurge din eterna determinare a lucrurilor de către Dumnezeu, cu aceeaşi necesitate cu care, din esenţa triunghiului, decurge că suma celor trei unghiuri ale lui este egală cu două unghiuri drepte". Libertatea se reduce, în esenţă , la conştiinţa necesităţii, chiar dacă, astfel stând lucrurile, ne vine greu să reducem libertatea la resemnare.

Libertatea nu înseamnă absenţa determinării, ci cunoaştere eliberatoare. Adevărata libertate există doar prin voinţă şi raţiune, care furnizează înţelegerea a ceea ce este necesar în mod imuabil.

III.2.3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Sistemul filosofic al lui Leibniz pune la baza existenţei monadele, elemente spirituale indivizibile, independente unele de altele, înzestrate cu o forţă activă. În consecinţă, materia nu este decât manifestarea exterioară a monadelor. Fiecare monadă oglindeşte întregul univers; concordanţa dintre activitatea monadelor este asigurată de *armonia prestabilită*, creată de monada supremă , Dumnezeu. Pe baza acestei teze Leibniz consideră, în spiritul unui optimism conformist, că lumea noastră, creată de Dumnezeu, "este cea mai bună dintre toate lumile posibile."

Concepţia lui Leibniz, în *Monadologia*, despre om ar trebui să rezulte din cea despre Dumnezeu şi să fie în perfect acord cu aceasta. În realitate, se întâmplă cu totul altfel. Dacă Dumnezeu este atotputernic, infinit de bun şi atotştiutor, omul ar trebui să fie liber, spre a da seama de răul din lume. Or atributele lui Dumnezeu contrazic tocmai libertatea omului. Prin urmare, ideea lui Leibniz, conform căreia Dumnezeu nu poate fi cauza răului, este lesne contestată prin infirmarea existenţei libertăţii absolute a voinţei. Dumnezeu nu este creatorul răului, atunci când el ştie că un om într-o anumită împrejurare va acţiona împotriva legilor morale, de

---

1989, pag 102

ce, totuşi nu-l determină să procedeze altfel? Leibniz preîntâmpină această obiecţie, de altfel atât de des formulată în istoria filosofiei şi teologiei, afirmând că şi într-o asemenea situaţie omul poartă răspunderea, nu Dumnezeu, fiindcă voinţ a sa liberă,prin lipa aspiraţiilor spre valorile superioare, se transformă în voinţă rea şi devine cauză a păcatului şi a răului. Această voinţă nu este în mpod necesar rea într-o situaţie determinantă, fiind liberă faţă de necesităţile şi constrângerile exterioare.Aceasta nu înseamnă că domneşte în ea un echilibru perfect, o indiferenţă absolută faţă de exterior. În acelaşi timp, se naşte o anumită necesitate din înclinaţia însăşi a voinţei de a acţiona într-un fel sau altul. De aceea Leibniz distinge între necesitatea absolută , metafizică sau geometrică, şi cea ipotetică sau morală, conform căreia un eveniment trebuie să se întâmple, fiindcă a fost prevăzut de Dumnezeu. Această prevedere nu este acelaşi lucru cu determinarea , chiar dacă ceva trebuie să se petreacă. Acest „trebuie" nu are caracterul unei necesităţi absolute. În viziunea lui Leibniz, sufletul omului este un automat spiritual, căruia nu-i este răpită libertatea şi contingenţa unei acţiuni, chiar dacă într-un anumit fel ea apre ca necesară. Un eveniment prevăzut nu este, prin aceasta, determinat, fiindcă Dumnezeu a ales cea mai bună dintre lumile posibile, dar el nu a schimbat nimic din constituţia lucrurilor, lăsându-le în stare so-şi desfăşoare virtualităţile.

Leibniz afirmă că universul este creat de Dumnezeu şi, cum Dumnezeu este atoateştiutor, nu creează lumea la întâmplare, ci potrivit unei ordini, unui plan divin (care se numeşte armonie prestabilită). Dacă există o armonie prestabilită înseamnă că ea satisface principiul raţiunii suficiente , acel principiu potrivit căruia lumea este organizată în virtutea unui scop. Acest principiu are un caracter finalist, rezultă că întreg universul este predeterminat.

Orice are a respecta planul divin, doar că această respectare se distribuie diferit în cazul lucrului şi în cazul omului. Dacă lucrul se supune predeterminării în mod inconştient , numai omul face acest act de supunere la predestinare conştientizând ordinea divină. Prin ordinea divină, divinitatea prescrie categorii de acţiuni, nu acţiuni particulare, astfel încât omul este liber să decidă în interiorul acestor categorii de acţiuni, adică el poate decide o acţiune particulară care să fie opţiunea lui, deci libertatea lui.

La Leibniz, unitatea şi comunicarea sunt universale, aşadar, dacă totul este plin rezultă că materia întreagă este legată. În acest caz orice mişcare produsă în plin va da naştere unui efect asupra celorlalte lucruri. Comunicarea acestei mişcări era drept efect faptul că nu se va mişca doar un lucru cu care altul este în contact, ci şi toate celelalte. Comunicare afectează fiecare corp, iar acesta va resimţi tot ceea ce se întâmplă în univers. Acela care vede totul poate spune în orice moment ce se petrece pretutindeni, inclusiv ce s-a petrecut sau ce se va petrece.

Libertatea văzută de Leibniz, este o libertate ce ţine de "maşina divină", întrucât universul este văzut ca o perfecţiune, toate lucrurile au grade de libertate , văzute ca libertăţi autentice, dar care anunţă restul universului, şi care în mod natural afectează întregul.

III.2.4. Jean Jeaques Rousseau (1712-1778)

Pentru Rousseau, prin libertate se poate înţelege atât starea de independenţă naturală a oamenilor (libertatea naturală, primitivă) , cât şi libertatea politică. Cea din urmă presupune capacitatea omului de a acţiona în vederea interesului public, de a se supune fără rezerve legilor, care sunt expresia directă a voinţei generale, participând astfel, în calitate de cetăţean, la suveranitate. Pierzându-şi, prin semnarea contractului social, independenţa lor naturală, oamenii rămân tot atât de liberi ca înainte pentru

că, supunându-se legii publice, se supun legii pe care ei înşişi au fixat-o. Această libertate politică este chiar mai demnă pentru om decât libertatea naturală, pentru că este morală şi pentru că este întemeiată pe conştiinţa obligaţiei.

În *Scrisori scrise de pe munte,* filosoful are în vedere individul care, supunându-se comunităţii sociale, a pierdut libertatea absolută, însă supunându-se binelui, interesului general, a câştigat libertatea morală. Şi , deoarece omul este liber în acţiunile sale, el este însufleţit de o substanţă imaterială – voinţa. Dimensiunile metafizice pe care le acordă Rousseau acestui principiu are un rol bine determinat în existenţa contractului social, căci dacă în univers există armonie ca rezultat al voinţei inteligente, atunci contractul recunoaşte autoritatea Voinţei Generale care este preocupată doar de binele comun şi are drept regulă raţiunea. Astfel, are loc transferul de moralitate de la întreg la parte, întrucât fiecare poate descoperi raţiunea "făcând să tacă pasiunile".

Legea nu înstrăinează libertatea pentru că îşi află izvorul în voinţa indivizilor: "ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate"[37]. Traseul libertăţii este ascendent, de la *a nu fi supuşi altuia* până la "un popor este liber...atunci când în cel care guvernează nu vede omul , ci organul legii". Rousseau doreşte astfel să atingă condiţiile existente în starea de natură, unde omul este liber datorită legii naturale, să pună bazele unei adevărate libertăţi identice cu autodeterminarea individului. Dacă legea este expresia Voinţei Generale, care la rândul ei nu este decât o sumă de voinţe particulare (majoritare) interesate de bine, atunci *soarta libertăţii este legată de soarta legilor.*

În *Discurs asupra originii inegalităţii,* Rousseau alegea dintre natură şi raţiune, natura. Omul sălbatic este un om liber. Dar, în lucrările de

---

[37] J.J.Rousseau- *Discurs asupra originii inegalităţii,* Editura Incitatus, Bucureşti, 2001, pag 90

maturitate, situaţia se schimbă şi, nu există libertate acolo unde nu sunt legi. Libertatea fără legi este o contradicţie în termeni. Nu există libertate nici acolo unde cineva este deasupra legilor. Un popor se supune numai legilor, nu oamenilor. Caracterul social al omului, anulează libertatea absolută. Dependenţa de cei din jur face din fiinţa umană, un prizonier de frica singurătăţii. Un om singur iese de sub tiparul fiinţei pe care o reprezintă, se dezumanizează. Legile, paradoxal, chiar şi cele care asigură libertatea individuală, nu fac decât să constrângă oamenii, să-i supună unor acţiuni ce nu le stau mereu în fire. Libertatea cea mai aproape de cea totală este în gândire, în suflet, în sentimente.

Rousseau propune un Contract social, o formă de asociere, prin care se realizează un pact social care asigură protecţie persoanei şi a proprietăţii, satisfăcând condiţia ca libertatea fiecăruia să nu afecteze negativ libertatea celorlalţi. Prin acest acord ipotetic, guvernarea poate fi legitimă doar dacă exprimă voinţa tuturor. Consecinţe ale contractului social sunt crearea inegalităţilor sociale şi instituirea voinţei generale, ca voinţă a majorităţii.

Rousseau sugerează ceva paradoxal, liber e cel ce se supune. Aparent doar, deoarece libertatea în manifestările ei concrete nu poate exista în afara unui cadru circumscris de legi juridice şi morale. Libertatea şi legile sunt de nedespărţit, excluderea existenţei uneia anulează existenţa celeilalte, ele sunt ca lumina şi întunericul, existenţa uneia implică potenţial existenţa celeilalte. Libertatea nu există în mod absolut, fapt relevat de afirmaţia lui Rousseau " nici un om care e stăpân nu poate fi liber..."[38], stăpân pe bunuri, stăpân pe sclavii săi de pildă, chiar dacă ar respecta minimum de drepturi ce se cuvin acestora. N-ar fi liber cel puţin psihologic, gândul că trebuie să le asigure hrană, îmbrăcăminte, adăpost, etc., reprezintă ceva care îl leagă pe stăpân, apoi gândul fricii că ei s-ar

[38] J.J.Rousseau, op. cit., pag 95

putea răzvrăti împotriva sa îi conferă statutul de om neliber. Chiar şi cel care are iluzia că este atotputernic, că este deasupra legilor şi deci, le poate încălca, nu este totuşi liber, dat fiind gândul unei eventuale şi ulterioare responsabilităţi.

Concluzii

O persoană poate acționa din proprie inițiativă, cu mijloacele pe care le-a ales ea însăși și în modalitățile pe care le consideră cele mai adecvate. Ea nu este împiedicată de alții să facă ce vrea. În plus poate dispune de ea însăși, se poate mișca și comporta fără a fi reținută de nimeni.

Am optat pentru epoca modernă, pentru că în această perioadă sunt regăsite concepții și perspective diverse asupra problematicii libertății, care vin în întâmpinarea și fixarea cunoștințelor despre libertate. Despre Descartes pot afirma că este adeptul raportului libertate-constrângeri antropologice, Leibniz afirmă în teoria sa problema libertății în antiteză cu constrângerile prefigurate de ontologie, Spinoza se exprimă având în vedere necesitatea supranaturală și condiționările impuse de aceasta, iar nu în ultimul rând Rousseau abordează această temă ținând cont de aspectul social al manifestării libertății. Prezentarea acestor teorii filosofice, dar și a altora, a problemelor fundamentale ale filosofiei politice moderne, susțin tematica din punct de vedere științific.

Fără a avea pretenția că am realizat o cercetare exhaustivă a acestei teme, pot afirma că am trecut în revistă ceea ce este necesar necunoscătorilor în ale filosofiei pentru înțelegerea conceptului de libertate în epoca modernă.

În concluzie, într-o societate democratică , libertatea este valoarea fundamentală, dar ea este asociată cu responsabilitatea pentru propriile acțiuni și cu necesitatea ca libertatea proprie să nu fie folosită în dauna libertății celorlalți.

Interpretată în sens liberal, libertatea nu poate fi decât personală, individuală, problema centrală fiind aceea a raportului dintre libertatea individuală şi exercitarea constrângerilor sociale. A fi liber nu înseamnă a face tot ceea ce îţi trece prin minte, ci a acţiona conform propriei voinţe, într-un cadru social-politic determinat de legi şi norme, aceleaşi pentru toţi.

Dacă ar fi să ne întrebăm fiecare ce înseamnă să fim liberi, probabil că, în multe privinţe am gândi că nu suntem câtuşi de puţin liberi. Multe dintre opiniile , credinţele sau modurile noastre de acţiune s-ar dovedi a fi diferite, comparându-le, am vedea că libertatea fiecăruia dintre noi nu poate fi necondiţionată. Nimeni nu poate face tot ce îi trece prin minte pentru că s-ar putea ca astfel să limiteze libertatea altor persoane. În aceste condiţii, legile şi restricţiile sociale au rolul de a proteja orice persoană împotriva abuzurilor posibile şi împotriva vătămărilor rezultate din acţiunile altora. Instituţiile statului au rolul de a asigura condiţiile realizării libertăţii personale, astfel încât aceasta să poată exista concomitent cu libertatea celorlalţi.

Presiunile, constrângerile pe care le exercită societatea asupra membrilor săi, prin intermediul normelor, poartă denumirea de control social.

Cel mai important este să transformăm controlul social în autocontrol, pe principiul "libertatea ca necesitate înţeleasă", astfel încât comportamentul să poată fi reglat din interiorul fiecăruia dintre noi. Doar atunci omul este cu adevărat liber, altfel este doar sclavul unor reguli a căror necesitate nu o înţelege...

Bibliografie:

1. Luminița Adămuț, Anton I. Adămuț, ***Filozofie- sinteze, comentarii, teste-grilă,*** Editura Polirom, Iași, 2006
2. Aristotel, ***Statul Atenian***, Editura Agora, Iași, 1992
3. John R.Barber, ***Istoria Europei moderne***, editura Lider, București, 1993
4. H. Bergson - ***Essai sur les donnees immediates de la concience*** , Editura
5. Ion Bâtlan, ***Introducere în istoria și filosofia culturii***, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995
6. Gheorghe Botiș, ***Inițiere în filosofie***, Editura Fundației Chemarea, Iași, 1996
7. F. Braunstein, J.F.Pepin, ***Ghid de cultură generală***, Editura Lider, București, 1991
8. V.Conta , ***Teoria fatalismului,*** Editura Librom Antet, București
9. Ioan Deac, ***Principiile metafizicii carteziene***, Editura Polirom, Iași, 2004
10. Rene Descartes, ***Principiile filosofiei***, Editura IRI, București, 2000
11. Descartes – ***Meditații metafizice***– Editura Crater, București, 2000
12. Dakmara Georgescu, Mirela Lăcătuș, ***Mari filosofi ai lumii***, Editura Didactică și pedagogică, București, 1995
13. G.W.F.Hegel, ***Fenomenologia spiritului***, Editura IRI, București, 1996
14. Ioan Humă, ***Introducere în filosofie***, Editura Fundației Chemarea, Iași, 1992

15. Tibor Huszar, ***Morala şi societatea,*** Editura Politică, Bucureşti, 1967
16. Immanuel Kant, ***Critica raţiunii pure,*** Editura IRI, , Bucureşti, 1994
17. G. W. Leibniz, ***Monadologia,*** Editura Humanitas, Bucureşti, 1994
18. John Locke, ***Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranţă,*** Editura Nemira, Bucureşti, 1999
19. Adrian Marino, ***Libertate şi cenzură în România,*** Editura Polirom, Iaşi, 2005
20. V.Muscă, ***Leibniz, filosof al Europei baroce,*** Editura Dacia, Cluj –Napoca, 2001
21. Friederich Nietzsche, ***Dincolo de bine şi de rău,*** Editura Humanitas, Bucureşti, 1992
22. Adrian Niţă, ***Timp şi idealism,*** Editura Paideia, Bucureşti, 2005
23. Cristian Preda, ***Modernitatea politică şi Românismul,*** Editura Nemira, Bucureşti, 1998
24. T.Raveica, ***Istoria filosofiei moderne,*** Editura Universităţii "Al.I.cuza", Iasi, 1980
25. J.J.Rousseau, ***Contractul social,*** Editura Moldova, Iaşi, 1996
26. Ioan N. Roşca, ***Filosofia modernă,*** Editura Fundaţiei România de mâine, Bucureşti, 2005
27. Bertrand Russell, ***Problemele Filosofiei,*** Editura ALL, Bucureşti, 1988
28. J.P.Sartre, ***Existenţialismul este un umanism,*** Editura G.Coşbuc, Bucureşti, 1994
29. J.P.Sartre, ***Greaţa*** , Editura Rao, Bucureşti, 1998

30. Giovanni Sartori, ***Teoria democraţiei reinterpretată***, Editura Polirom, Iaşi, 1999
31. B.B.Spinoza, ***Etica***, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989
32. Al.Surdu, ***Filosofia Modernă***, Editura Paideia, Bucureşti, 1998
33. Mihai Voicu, ***Interpretări şi comentarii de texte filosofice***, Editura Moldova, Iaşi, 1998

245610

Tipar digital realizat la:

EDITURA ŞI TIPOGRAFIA PIM
Şoseaua Ştefan cel Mare şi Sfânt nr. 4, Iaşi – 700497
Tel.:0730.086.676; Fax: 0332.440.730
E-mail: editura.pim@gmail.com
www.pimcopy.ro

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

ISBN 604-520-793-4